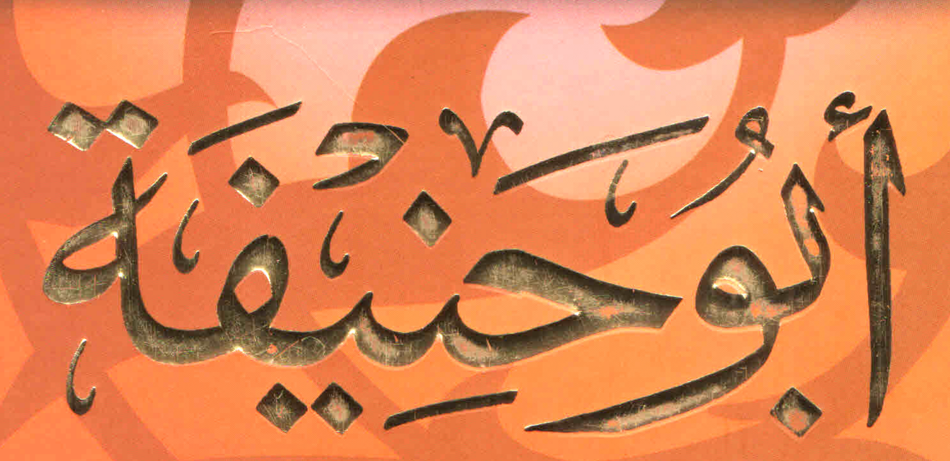
الإمام محمد أبو زهرة



حَياتُه وعَصرُه - آراؤُه وفِقهُهُ



٢٤٤ أبو زهرة، محمد بن أحمد، ١٨٩٨ - ١٩٧٤.

ز هـ ا ب أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه/ محمد أبو زهرة.- القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٤١هـ = ٢٠٢٠م.

٤٣٦ ص؛ ٢٤سم.

يشتمل على إرجاعات بيليوجرافية.

تدمك: ١ - ٢٤٣٦ - ١٠ - ٩٧٧.

١ - أبو حنيفة النعمان، بن ثابت بن النعمان بن المرزبان، ٨٠ - ١٥٠هـ. ٢- الفقه الحنفي. أ - العنوان.

تنفيذ وطباعة الكتاب



تعريف بالشيخ الإمام محمد أبو زهرة

- الإمام محمد أبو زهرة غني عن التعريف، إذ لا يختلف اثنان على أنه كان إمام عصره بلا منازع، ولكن من حقه علينا، ومن حق قارئه، أن نسطر عنه كلمات ولو في أسطر قليلة تشير إلى نشأة ذلك الإمام، والجو الذي ولد وعاش فيه، والمواقف الشجاعة له في الإصلاح الاجتماعي والإسلامي، ولو أدى الأمر إلى الوقوف ضد اتجاهات السلطان.

- هذا الإمام هو: محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله، المولود في عام ١٣١٦هـ، في التاسع والعشرين من شهر مارس عام ١٨٩٨م. في المحلة الكبرى إحدى مدن محافظة الغربية.

- وأسرة أبو زهرة ينتهي نسبها إلى الأشراف، ولكنها لا تدعي ذلك كما يفعل الكثيرون، ممن يرفعون بذلك النسب خسيستهم، وإن كانوا في واقع حالهم لا يستحقون الرفعة.

- بدأ الشيخ حياته التعليمية في الكتاب. شأن كل أزهري في ذلك الوقت، ثم المدرسة الأولية حيث تعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم انصرف إلى المدارس الراقية، وبها أتم حفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ العلوم المدنية كالرياضة والجغرافيا، بالإضافة إلى العلوم العربية، وفي سنة ١٩١٣م التحق بالجامع الأحمدي بطنطا حيث ظهر نبوغه وتفوقه على أقرانه مما أثار إعجاب المحيطين به من زملاء ومربين. وفي عام ١٩١٦م دخل الإمام محمد أبو زهرة مدرسة القضاء الشرعي بعد أن اجتاز امتحان مسابقة كان أول المتقدمين فيه، رغم فارق السن، وعدد سنوات الدراسة بينه وبينهم.

- وقد تنقل رحمه الله في عدة مناصب بين كلية أصول الدين، وكلية الحقوق، وتدرج في مراتب التدريس، من مدرس إلى أستاذ مساعد، إلى أستاذ ذي كرسي، إلى رئيس قسم الشريعة، إلى أن أحيل إلى التقاعد عام ١٩٥٨م، واختير عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في فبراير عام ١٩٦٢، وهو المجمع الذي يعتبر بديلا لما كان يسمى في الماضي هيئة كبار العلماء.

يتحدث عن نفسه، فيقول:

- اختلطت حياتي بالحلو والمر، وابتدأت حياتي العلمية بدخول المكتب لحفظ القرآن الكريم، وإذا كان النبات قبل أن يستغلظ سوقه يعيش على الحب المتراكب، وقد يرى بالمجهر صورة النبات في ذلك الحب، فكذلك ينشأ الناشئ منا، وفي حبته الأولى في الصبا تكمن كل خصائصه حتى تظهر في الكبر، وكنت أشعر وأنا في المكتب بأمرين ظهرا في حياتي فيما بعد.

الأمر الأول: اعتزازي بفكري ونفسي، حتى كان يقال عني إني طفل عنيد.

والأمر الثاني: أن نفسي كانت تضيق من السيطرة بغير حق.

وبسبب هذين الأمرين كانت حياة الشيخ أبو زهرة سلسلة من المواقف الشجاعة، يناضل في سبيل الحق ضد الباطل، ولم يرحل عن دنيانا إلا وقد ترك ثروة[1] من العلوم الشرعية الإسلامية التي تحيط بكثير من الموضوعات من كل جوانبها. فهو الكنز الذي لا ينفد، والنبع الذي لا يزال ينهل منه الظامئون، ولا يضيق بكثرة الناهلين.

رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خير ما يجزي عالما عاملا لم يُرد إلا العزة والرفعة للإسلام والمسلمين.

الناشر

محمد محمود الخضري

(١) المؤلفات الكاملة للإمام محمد أبو زهرة موضحة في آخر الكتاب.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، أما بعد، فهذه الطبعة الثانية لكتاب (أبو حنيفة) الذي ألقيته دروسًا على طلبة الشريعة في قسم الدكتوراه بكلية الحقوق في العام الدراسي (١٩٤٥-١٩٤٦) وقد كانت الطبعة الأولى قليلة العدد، محدودة النشر، إذ لم تتجاوز الطلبة، وأصدقاءنا وزملاءنا وبعض الخاصة من رجال القضاء والباحثين، ولم يكن عددها يسمح بأن يذيع الكتاب بين الملأ من جمهور القراء والدارسين.

ولم نحدث في هذه الطبعة تغييرًا لأننا أردنا أن ننشر صورة صحيحة لما ألقيناه من دروس، لأن الزمن الذي مضى على الطبعة الأولى لم يكن طويلا، نتمكن فيه من معاودة النظر، وترديد الفكر، ولأننا شغلنا في ذلك الزمن بالكتابة في غيره من الأئمة، فكتبنا في مالك، ثم لم يجئ إلينا بعدُ من النقد ما يدفعنا إلى النظر والوزن والتغيير.

فستكون إذن هذه الطبعة خالية من التغيير، أو تكاد، حتى إذا تناولها القراء الكرام بالفحص والتمحيص، وأمدونا بإرشادهم، انتفعنا به في الطبعة التالية، وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يرضيه، وسدد خطانا، وهدانا إلى سواء السبيل.

شعبان سنة ١٣٦٩هـ

يولية سنة ١٩٤٧م

محمد أبو زهرة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد، فقد اخترت لهذا العام في قسم الدراسات العليا للشريعة، أبا حنيفة، فدرست حياته وآراءه وفقهه.

ولقد اتجهت إلى دراسة حياته دراسة متعرف لشخصه ونفسه وفكره، حتى أقدم للمستمع والقارئ صورة صحيحة صادقة. تبيَّن منها الخصائص والصفات التي اختص الله بها ذلك الفقيه الجليل. وأنتجت ما أثر عنه من آراء في العقائد، وفتاوى وأقيسة، وإن استخراج صورة صحيحة لأبي حنيفة من كتب التاريخ والمناقب، ليس الطريق إليه معبدا، لأن أتباع مذهبه غالوا في الثناء عليه، حتى تجاوزوا به رتبة الفقيه المجتهد، والطاعنين فيه قد أفرطوا في القول حتى أنزلوه عن مرتبة المسلم الذي يجب أن يصان عرضه ودينه.

وفي قدح القادحين، وغلو المغالين، يتيه عقل الباحث الذي يتقصى الحقيقة وحدها، لا يبغي عيبا ولا غلوا، ولا يخرج من هذا التيه إلا بمشقة وجهد، وإن خرج بالصورة صادقة صحيحة فقد نال ما هو كفاء جهده ومشقته.

ولقد أحسب أني وصلت إلى الكشف عن هذه الصورة، وما أحاط بها من ظلال وأضواء، وفي سبيل كشفها بينت عصره، وذكرت ببعض التفصيل أشهر الفرق التي عاصرته، والتي ثبت أنه كان يجادلها ويحاورها، وتجاوبت الآراء والأفكار بينه وبينها، فإن في ذكرها بيانا لروح عصره، ومسارات التفكير فيه، والمجاوبة الفكرية التي كانت بينه وبين معاصريه. ولقد اتجهت بعد ذلك إلى دراسة آرائه في السياسة والعقائد، وهي دراسة لا بد

منها ما دمنا ندرس ذلك المفكر من كل نواحيه الفكرية، وإن آراءه في السياسة كان لها أثر في مجرى حياته، فإهمالها إهمال لجانب وثيق الاتصال بشخصه ونفسه، وقلبه وفكره.

وآراؤه في العقيدة كانت صفو الأفكار التي سادت عصره، واللب النقي لآراء الذين سلموا من الشطط والغلو، وهي تعبير صحيح سليم لآراء جماعات المسلمين، وهي مخ الدين، وروح اليقين.

حتى إذا استخلصنا من ذلك خلاصة سليمة اتجهنا إلى فقهه، وهو المقصد الأول والغرض من هذه الدراسة، ولقد ابتدأنا في بيانه بأصوله العامة التي تقيد بها في استنباطه، والتي تحدد منهاجه، وتبين طريقه في الاجتهاد، وعوّلنا على ما كتبه الحنفية من أصول ذكروا السند الذي اعتمدوا عليه فيها، وطريق إسناده لأبي حنيفة، وعمدنا في ذلك إلى الإيجاز بدل الإطناب، والإجمال دون التفصيل، ولم نعمد إلى كل ما ذكره الحنفية من أصول، إذ منها ما لم يذكر مستنبطوه سند نسبته إلى الإمام وصحبه، فهو اجتهاد المتأخرين، وليس منسوبًا إلى المتقدمين.

حتى إذا بلغنا في بيان هذا غايتنا، وهي معرفة منهاج أبي حنيفة، اتجهنا إلى دراسة بعض الفروع التي كانت آراؤه فيها معبرة عن نفسه وحياته أدق تعبير، كبعض الأبواب الفقهية التي تتصل بحرية الإرادة الإنسانية فيما تحت سلطانها من أموال، وكبعض الأبواب التي تتصل بالتجارة والتجار، كأبواب المرابحة والتولية والسلم، ولا نفصِّل في دراساتنا هذه الأبواب تفصيلا، ولكن نذكر منها ما يكون شاهدا لعقلية أبي حنيفة الحرة، ولإدراكه للتجارة الأمينة، وفهمه للأسواق، ورغبته في أن تكون الأمانة بضاعتها الرائجة، وسلعتها النافقة.

ولقد ذكر العلماء أن أبا حنيفة أول من تكلم في الحيل الشرعية، فكان حقًّا علينا أن نبين في ذلك جلية فكره، وحقيقة ما قال، والموازنة بين ما أثر عنه، وبين ما قالوا فيه.

وفي كل ما نذكر من مناهج وفروع نُجلي تفكير الإمام بذكر بعض الخلاف بينه وبين أصحابه، فإن بيان الخلاف ينجلي به تفكير المختلفين، ويوضح اتجاهاتهم.

ولئن وصلنا في هذه الدراسة إلى غاية نافعة تجلي تلك العقلية العلمية الرائعة، فقد نجد من تمام الدراسة أن نبين عمل الأخلاف من أتباع هذا المذهب في التركة الفكرية التي تركها الإمام، وما صنعته الأجيال فيها، وما صادفها من أعراف متباينة، ومقدار التخريج فيها، ومرونة قواعده العامة للتخريج، وحسن إدراك المخرجين لمقتضيات الزمان، مع المحافظة على المنهاج الإسلامي وطريق الكتاب والسنة القويم وهديها المستقيم.

إنه من الحق أن نقرر أن حاجتنا إلى توفيق الله سبحانه في ذلك كله كبيرة، فلولا هذا التوفيق ما وصلنا إلى غاية، ولا أصبنا هدفًا، فنضرع إليه جلت قدرته أن يمدنا بعونه وتوفيقه.

وعلى الله قصد السبيل

ذو القعدة سنة ١٣٦٤هـ

نوفمبر سنة ١٩٤٥م

محمد أبو زهرة

تمهيد

١ - جاء في كتاب «الخيرات الحسان» ما نصه: «يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه، ألا ترى عليًّا كرم الله وجهه، هلك فيه فئتان، محب أفرط، ومبغض فرط».

وإن هذه الكلمة الصادقة كل الصدق، تنطبق على أبي حنيفة رضي الله عنه، فقد تعصب له ناس حتى قاربوا به منازل النبيين المرسلين، فزعموا أن التوراة بشرت به، وأن محمدًا ﷺ ذكره باسمه، وبين أنه سراج أمته، ونحلوه من الصفات والمناقب ما عدوا به رتبته، وتجاوزوا معه درجته، وتعصب ناس عليه فرموه بالزندقة، والخروج عن الجادة، وإفساد الدين، وهجر السنة، بل مناقضتها، ثم الفتوى في الدين بغير حجة ولا سلطان مبين، فتجاوزوا في طعنهم حد النقد، ولم يتجهوا إلى آرائه بالفحص والدراسة، ولم يكتفوا بالتزييف لها من غير حجة ولا دراسة، بل عدوا عدوانًا شديدًا، فطعنوا في دينه وشخصه وإيمانه.

٢ - ولقد كان ذلك وأبو حنيفة حي يذاكر تلاميذه فيما يعرض من دواعي الفتيا، وما يخرجه من أحاديث، وما يضعه من أقيسة وضوابط، وما يستنبطه من علل للأحكام يبني عليها، ويطّرد بها قياسه، ويستقيم عليها اجتهاده.

ولِمَ كان ذلك الاختلاف بشأنه؟ لذلك أسباب قد نعرض لها في بحثنا ببعض التفصيل، ولكن نسارع هنا بذكر سبب منها قد يعد أساسًا لغيره، وذلك أن أبا حنيفة كان له من قوة الشخصية ما وجه به الفقه توجيهًا تجاوز حلقة درسه، بل تجاوز إقليمه إلى غيره من الأقاليم الإسلامية، فتحدث الناس بآرائه في أكثر نواحي الدولة الإسلامية، وتلقاها المخالف والموافق، فاستنكرها المخالف وناصرها الموافق، ورأى فيها الأول (وهو المستمسك بالنص لا يعدوه) بدعًا من الآراء في الدين، فشدد في النكير، وربما لا يكون رأى أبا حنيفة وما اتصف به من ورع وتقى، فأطلق لسانه فيه، لأنه رأى رأيًا بدعًا، ولم يعرف دليله ولا قائله، وربما كانت

تخف حدة لسانه إذا رآه أو علم وجه الدليل، بل ربما أجلّه ووافقه، يروى في ذلك أن الأوزاعي فقيه الشام الذي كان معاصرًا لأبي حنيفة قال لعبدالله بن المبارك: «من هذا المبتدع الذي خرج بالكوفة ويكنى أبا حنيفة»؟ فلم يجبه ابن المبارك، بل أخذ يذكر مسائل عويصة، وطرق فهمها والفتوى فيها فقال: من صاحب هذه الفتاوى؟ فقال: شيخ لقيته بالعراق، فقال الأوزاعي: هذا نبيل من المشايخ، اذهب فاستكثر منه. قال: هذا أبو حنيفة، ثم اجتمع الأوزاعي وأبو حنيفة بمكة، فتذاكر المسائل التي ذكرها ابن المبارك، فكشفها، فلما افترقا قال الأوزاعي لابن المبارك: «غبطت الرجل بكثرة علمه ووفور عقله، وأستغفر الله تعالى، لقد كنت في غلط ظاهر، الزم الرجل، فإنه بخلاف ما بلغني عنه»[1].

ولقد كان أبو حنيفة مع قوة شخصيته، وعمق تأثيره، وبُعْد نفوذه، صاحب طريقة جديدة في الإفتاء والتخريج، وفهم الحديث واستنباط الأحكام منه، وقد أخذ يبث طريقته في تلاميذه ومن يتصل بهم نحوا من ثلاثين عاما أو يزيد، ومن كان كذلك لا بد أن يستهدف للنقد المر، بل التجريح لشخصه، والتزييف لرأيه، والتعصب عليه.

٣- ولقد اشتدت الملاحاة بين أنصاره وخصومه في القرن الرابع الهجري يوم ساد التعصب المذهبي، وصار الفقه مجادلة بين المتعصبين، وكانت تعقد المناظرات لذلك في بيوت الناس، وفي المساجد، حتى لقد كانت تحيا أيام العزاء بالمناظرة في الفقه والجدل حول المذهب، وكلٌّ يناصر إمامه، ويتعصب له، وفي هذا العصر كتبت مناقب الأئمة وأخبارهم، فكانت كلها طافحة بالثناء المفرط لإمامهم، والطعن الجارح لغيره، وكانت الملاحاة أشد ما تكون بين الحنفية والشافعية؛ لذلك استهدف هذان الإمامان للطعن المر، كما حملهما أنصارهما من المزايا والصفات ما لا يريدانه، بل ما يبرآن أمام الله منه.

ولقد كان أبو حنيفة أشد استهدافًا للطعن، لأن كثرة إفتائه بالرأي كانت منفذا للنيل منه في علمه بالحديث، وفي ورعه، وفي حسن إفتائه، وغير ذلك مما يتصل بمذهبه في الاستنباط والتخريج، وقد رماه المتعصبون بكل رمية، ولم يرقبوا في الطعن فيه إلًّا ولا ذمة، حتى لقد استنكر الأمر بعض الشافعية، ورأوا ذلك تجانفًا لإثم، وخروجًا عن الجادة،

---

(١) الخيرات الحسان ص٣٣.

فكان من هؤلاء من أنصف أبا حنيفة، وكتب في مناقبه، ورد قول المتعصبين من الشافعية، فرأينا السيوطي وهو شافعي يكتب رسالة يسميها: «تبييض الصحيفة في مناقب الإمام أبي حنيفة»، ورأينا ابن حجر الهيثمي المكي وهي شافعي أيضا يكتب رسالة يسميها: «الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان»، ورأينا الشعراني في الميزان يخص أبا حنيفة بالذكر والدفاع عنه، واستقامة طريقة تخريجه، ويذكره في طبقاته على أنه من أولياء الله الواصلين بحبل ولايته.

٤- لم يجد الكاتب في أبي حنيفة إذن، الطريق معبدًا، إذ وجد أخلاطًا من الأخبار تشبه الركام الذي اتصل فيه الجوهر بالتراب، وامتزجا أحيانًا حتى احتاج الفصل بينهما إلى الصهر والتمييز، وما يوجد من الجوهر منفصلًا لا يجده المنقِّب إلا جذاذًا متناثرًا، لا يكوِّن فكرية ونفسية متناسقة، فيكون في حاجة إلى التأليف بين هذه الأجزاء، حتى يخرج منها وحدة يستبين بها الرجل وعقله ونفسه ومنهاج استنباطه، وما انتهى إليه من آراء دارسها تلاميذه.

إن المناقب كثيرة وكثرتها لا تهدي السبيل، ولا تنير الطريق، إذ إنها طوائف من الأخبار التي تسودها المبالغة، ولا يكاد يخلو خبر منها من الإغراق، فتمييز صحيحها من سقيمها يحتاج إلى مقاييس النقد المستقيمة، فأخبارها لا ترفض جملة، ولا تؤخذ جملة، إذ هي بلا شك فيها الحق والباطل، وأخذ الحق من بينها يحتاج إلى نظر فاحص، ومثلنا في ذلك مثل القاضي الذي تقدم إليه شاهد عاين الحادثة، ولكنه مأخوذ بناحية فيها، يغرق في وصفها حتى يخرج عن الحق فيها، فيستمع إليه ويحاول أن يأخذ من هذه الشهادة طريقًا لمعرفة الحق في ذاته، إذ تتبين له عن طريقها الأمارات المعلمة، ويهتدي منها إلى القرائن الكاشفة المبينة، وهو في هذا السبيل يجتهد في معرفة مقدار المبالغة وحدودها، بعد أن تتكشف القرائن وتتبين الأمارات.

٥- ولئن استخلصنا أخبار أبي حنيفة الصادقة، وحياته وما أحاط بها، ثم اتجهنا إلى دراسة آرائه لنجدن الطريق وعثًا، لأننا لا نجد كتابًا مأثورًا لأبي حنيفة دونت فيه آراؤه أو أصوله، ولكن نجد تلك الآراء قد أثرت عنه بالرواية عن تلاميذه، فكانت كتب الإمام أبي يوسف والإمام محمد هي الناقلة لآرائه مع آراء بقية صحابته، وآراء لبعض العراقيين الذين عاصروه، كابن شبرمة، وابن أبي ليلى وعثمان البتي.

ولا شك أننا سنفرض أن هذه الكتب صادقة الرواية عن أبي حنيفة، وذلك هو الفرض العلمي الذي لا يعتبر العلم سواه، لتلقي العلماء هذه الرواية بالقبول، ولا يصح في ميزان العلم والتاريخ أن نترك أمرًا تلقاه العلماء بالقبول إلا إذا قام الدليل على بطلانه، أو صدق ما يخالفه.

٦- ولكن إن اعتمدنا فقط على ما رواه هذان الإمامان الجليلان عن شيخهما لا يكون البحث كاملا، وتكون فيه فجوات يجب سدها، ليكون معلنا لذلك المذهب الجليل، لأن تلك الكتب لم ترو كل آراء أبي حنيفة، إذ ثمة آراء له لم تدون فيها، فاحتجنا إلى البحث عن هذه الأثارة من علم الإمام من غير هذه الرواية، ولقد وجدنا ذلك مبسوطا في كتب المذهب، ووجدنا الفقهاء فيه يرجحون بعض هذه الروايات على ظاهر الرواية، وهي كتب الإمام عند التعارض، ولكن ذلك كان في أحيان قليلة، والعلماء على ترجيح ظاهر الرواية في الكثير الغالب الذي يعتبر غيره نادرًا.

ومهما يكن الأمر فإن ذلك الترجيح يجب أن يكون موضع دراسة وموازنة، وهذا مما يجعل الأمر في هذا عسيرًا، فلا يكون ميسرًا سهلاً، وفوق ما تقدم نرى أن كتب الإمام محمد قد سردت فيها الأقوال من غير ذكر لدليلها في أكثر الأحيان، فهي قد جاءت بأقوال أبي حنيفة، ولكنها خالية من روحها، وهو دليلها، ولا شك أن دراستها وحدها لا يمكن أن تعطينا صورة صادقة عن أبي حنيفة فقيه الرأي، إذ لا يمكن أن تعطينا صورة صادقة عن منهجه في القياس، واستخراج العلل من النصوص، وتعميم أحكامها واطراد هذه العلل؛ لذلك كان لا بد لدراسة أبي حنيفة الفقيه القياسي من أن نتعرف أدلته مما ساقه العلماء الذين شرحوا كتب محمد، ووجهوا أحكامها، ففي هذه الشروح نستطيع أن نتعرف أقيسة أبي حنيفة وتوجهاته، ولسنا معتقدين من أن تلك الأدلة مأثورة عن الإمام، ولكن لأنه مما ساقه العلماء الذين التقوا بتلاميذه، ومن جاء بعدهم نستطيع أن نقول: إن هذه التوجهات، وإن لم تكن أدلة الإمام بالنص، وهي مقربة لأقيسته، موضحة على سبيل الظن الغالب للعلل التي كان يستنبطها من النصوص، ويبني عليها قياسه.

٧- ولقد نجد نقصًا آخر وهو أن أصول أبي حنيفة وطرائق استنباطه لم نجدها مدونة فيما بين أيدينا من كتب، فلم نعرفها مفصلة، عن طريق الرواية عنه، لا عن تلاميذه،

ولا عن غيرهم، وما دوِّن من أصول كان مستنبطا من مجموع أحكام الفروع، والربط بينها. وجمع كل طائفة منها في قرن واحد، يعتبر أصلها، فرسالة أبي الحسن الكرخي، ورسالة الدبوسي، وكتاب البزدوي، وكل ما فيها من أصول جامعة، سواء أكان قواعد لأحكام الفروع الجزئية، أم كان طرائق لاستنباط المذهب الحنفي - ليس مأثورًا بالرواية عن الإمام أو أصحابه، ولكن كان مستنبطًا من الفروع المأثورة عن هؤلاء الأئمة الذين أنشئوا المذهب الحنفي.

لذلك كانت معرفة أصول المذهب الحنفي ليس طريقها معبدًا سهلاً، إذ إن على الدارس أن يتعرف مقدار السلامة والصحة في أخذ هذه الأصول من مجموع ما أثر من فروع، وتطبيقها عليها، وذلك أمر ليس هينًا لينا.

٨- وهناك نقص نلمسه عند دراسة أبي حنيفة، وهو أنا لا نجد في المأثور عنه بطريق الرواية إلا آراءه الفقهية، أما آراؤه في العقائد، وآراؤه في الإمامة فلم نجدها في كتب صاحبيه أبي يوسف ومحمد. نعم أثرت عنه آراء في العقائد في كتب منسوبة إليه، منها كتاب الفقه الأكبر، وهو رسالة صغيرة في بضع ورقات، عليها شروح كثيرة، ورسالة العالم والمتعلم، وقد تبين لنا هاتان الرسالتان منحاه في دراسة العقائد، وكذلك رسالته إلى عثمان البتي.

ولكن رأيه في الإمامة لم نجده مدونًا بقلمه، ولا بإملائه، ولا برواية أحد من أصحابه، مع أن حياته والأدوار التي مرَّ بها والمحن التي نزلت به تنبئ عن رأي سياسي معين، فحياته، كما سنبين، تنبئنا عن اتصاله الوثيق بالإمام زيد بن علي زين العابدين، وغيره من أئمة الشيعة، وتنبئنا كما تدل أقوال الصحابة على أن هواه (كقبيله أهل فارس) مع بني علي، وأن محنته كانت بسبب هذه النزعة، ولكنا لا نجد شيئًا من ذلك في الكتب المنسوبة إليه، ولا في الروايات التي تروى عنه، وإنه مما لا شك فيه أن رأيه في الإمامة كان يذكره في حلقة درسه أحيانا وأنه كان يخالف فيه بني العباس. بل لقد كان يجهر بذلك أيام خروج إبراهيم - أخي النفس الزكية - على المنصور. لقد قال له صاحبه زفر فيما يروى عنه: «والله ما أنت بمنته، حتى توضع الحبال في أعناقنا»[1].

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٢٣٩ وإبراهيم هذا هو إبراهيم بن عبد الله بن الحسن.

ولكن أصحابه، وخصوصًا أبا يوسف ومحمدًا، كانت صلتهم بالدولة العباسية وثيقة، فكلاهما تولى منصب القضاء لهذه الدولة، فلم يدونا آراء شيخهما التي تمس هذه الدولة، وتغض من سلطانها، ولذلك طويت في لجنة التاريخ هذه الآراء، وعلى الباحث المنقب أن يتلمسها، وسنحاول إن شاء الله تعالى في هذا البحث أن نكشف الغطاء عن هذا المستور، وعسانا نصل إلى ذلك بتوفيقه تعالى.

٩- هذه ثغرات أو فجوات يراها الباحث عند دراسة الإمام العظيم، ويتقاضاه العلم أن يملأها، وهي تكشف بلا ريب عن صعوبة دراسته، ويضاف إليها صعوبة أخرى، وهي أن مذهب أبي حنيفة مذهب شرَّق وغرَّب، تناولته أعراف في أقاليم مختلفة متباينة، وقد اختبره القضاء وصقله أزمانًا متطاولة، فقد كان مذهب القضاء ردحًا طويلا في بغداد أيام سلطان العباسيين، ولما انتحل العثمانيون نحلة الخلافة الإسلامية، وتسموا باسم الخلفاء، ومذهبهم الرسمي هو مذهب أبي حنيفة، صار هو مذهب الخلافة، فكان في العراق ومصر والشام وغيرها من الأقاليم المذهب الرسمي، ثم امتد نفوذه حتى صار مذهب الهنود المسلمين، ثم تجاوز ربوع الهند فكان مذهب المسلمين في الصين، ولهذه الآفاق التي حل فيها ذلك المذهب ولأخذه بالعرف، حيث لا كتاب ولا سنة، كان التخريج فيه متسعًا، وكانت الآراء المختلفة للمسائل كثيرة، وكان نمو المذهب من بعد أصحابه عظيمًا، وكان ضبط أنواع التخريج فيه ليس من الأمور السهلة، فعلماء ما وراء النهر لهم تخريجات، وعلماء العراق لهم تخريجات، وعلماء الروم لهم تخريجات، ومعرفة هذه التخريجات المختلفة، تقتضي معرفة عرف كل إقليم من هذه الأقاليم، والعصر الذي كان فيه التخريج، فإن العرف يختلف باختلاف العصور، ومعرفة كل هذا تقتضي جهودًا وليس في سلطاننا ما يسهل لنا العرفان، ولذلك سنكتفي عند دراسة أدوار ذلك المذهب بما يكون في الإمكان، ونرجو أن نسدد ونقارب، والله المستعان، وقد اختص سبحانه بالكمال وحده.

* * *

حياة أبي حنيفة

١٠- مولده ونسبه: ولد أبو حنيفة بالكوفة في سنة ٨٠ من الهجرة النبوية على رواية الأكثرين التي يكاد يجمع عليها المؤرخون، وهناك رواية أخرى تقول إنه ولد سنة ٦١، ولكن لا مؤيد لهذه الرواية وهي لا تتفق مع نهاية حياته، إذ إن المتفق عليه أنه لم يمت قبل سنة ١٥٠، والأكثرون على أنه مات بعد أن أنزل المنصور به المحنة، وعلى رواية أنه ولد سنة ٦١ يكون إنزال المحنة به لتولي القضاء وهو في سن التسعين، ومن كان في هذه السن لا يعرض عليه ذلك العمل الخطير، ولو عرض عليه لكان أدنى الحجج إلى طرف لسانه هو تلك الشيخوخة الفانية، ولكن لم يذكر في أي خبر أو رواية أنه اعتذر فلا تستقيم إذن هذه الرواية مع هذه النهاية التي يذكرها جميع المؤرخين له رضي الله عنه.

١١- وأبوه هو ثابت بن زوطي الفارسي، فهو فارسي النسب على هذا، وقد كان جده من أهل كابل[1] وقد أسر عند فتح العرب لهذه البلاد، واسترق لبعض بني تيم بن ثعلبة، ثم أعتق، فكان ولاؤه لهذه القبيلة، وكان هو تيميًّا بهذا الولاء، هذه رواية حفيد أبي حنيفة عمر بن حماد بن أبي حنيفة عن نسبه، ولكن يذكر إسماعيل أخو عمر هذا أن أبا حنيفة هو النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان[2] ويقول: «والله ما وقع لنا رق قط».

ولا شك أن حفيدي أبي حنيفة قد اختلفا في سياق النسب ولو ظاهرا، فأولهما يذكر أن أبا ثابت هو زوطي، والثاني يذكر أنه النعمان، والأول يسجل أنه أسر واسترق، والثاني ينفي الرق نفيًا تامًا. ولقد وفق صاحب «الخيرات الحسان» بين الروايتين، بأنه لعل جد أبي

---

(١) كون أبي حنيفة فارسيا هو المشهور الذي يجمع عليه الثقات، وروي أنه بابلي فقد جاء في تاريخ بغداد للخطيب «كان أبو حنيفة من أهل بابل، وربما قال في قول البابل كذا». ولقد ادعى بعض المتعصبين من الحنفية أنه عربي، وقال إن زوطى من بني يحيى بن زيد بن أسد. وقيل ابن راشد الأنصاري. وهذا كلام مردود. إذ المشهور أنه من أولاد فارس، وأنه ينتمي إلى ساداتهم، وأصل جده الأول من كابل، كما ذكرنا في الأصل، أما مقام أبيه فقيل ترمذ. وقيل نسا وقيل الأنبار، ويصح أن يكون قد أقام بها جميعًا، وأن آخر مقامه كان بالأنبار، ولذا قيل: ولد بها أبو حنيفة، ولكن الأكثرين على أنه ولد بالكوفة، فكانت آخر مواطنه. وقد التقى ثابت بعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه فدعا له بالبركة فيه وفي ذريته.

(٢) المرزبان هو الرئيس من أبناء فارس الأحرار.

حنيفة له اسمان أحدهما زوطي والثاني النعمان، وبأن نفي الرق الذي يذكره الثاني ينصب على الأب لا على الجد، وقد نوافق على هذا التوفيق فيما يتعلق باختلاف الاسم في الظاهر، ولكن لا نوافق عليه فيما يتعلق بإثبات الرق على إحدى الروايتين، ونفيه على الرواية الأخرى، إذ إن ذلك النفي المؤكد لا يكون مقصورًا على الأب فقط.

وعندي في التوفيق بين الروايتين أن زوطي أو النعمان قد أسر عند فتح بلاده ولكن يظهر أنه قد من عليه، كما هو الشأن في معاملة المسلمين لبعض كبراء البلاد المفتوحة حفظًا لوجوههم، وسماحةً من الإسلام، وإدناءً لقوبهم وقلوب ذوي قرباهم، ومن يتصلون بهم.

١٢- أخبار الثقات من العلماء على أنه فارسي، وليس بعربي ولا بابلي، وسواء أكان الرق جرى على جده أم لم يجر، فقد ولد هو وأبوه على الحرية، وإن زعم بعضهم في قول غير موثوق به من المحققين أن الرق قد جرى على أبيه، وليس يضير أبا حنيفة في قدره وعلمه، وشرف نفسه وغايته، أن يكون الرق قد جرى على جده أو على أبيه، بل أن يكون قد جرى على نفسه هو، فما كان شرفه من نسب ولا مال ونشب، ولكن كان جاهه من المواهب والنفس، والعقل والتقى، وذلك هو الشرف.

ولقد قال في هذا المقام المكي: «اعلم أن التقوى أعلى الأنساب، وأقوى أسباب الثواب» قال الله تعالى: ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...﴿١٣﴾﴾ [الحجرات] وقال ﷺ: «آلي كل بر تقي» ولذا عد سلمان الفارسي رضي الله عنه من أهل البيت فقال ﷺ: «سلمان منا آل البيت» ونفى الله ولد نوح عليه السلام، فقال تعالى: ﴿...إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ...﴿٤٦﴾﴾ [هود] وقرب رسول الله ﷺ بلالا الحبشي، وبعد عمه أبا لهب القرشي[1].

ولقد كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يحس بذلك الشرف النفسي في وقت قد سادت فيه اللجاجة بالشرف النسبي.

---

(١) مناقب أبي حنيفة للمكي ص٦ طبع استانبول.

يروى في هذا أن بعض بني تميم الذين ينتمي إليهم ولاؤه قال له: أنت مولاي، فقال له أبو حنيفة: «أنا والله أشرف لك مني لي»[1]، فلم يكن ممن ذلت نفوسهم، ويتبين ذلك في بيان حياته.

١٣- لم يكن نسبه الفارسي إذن بغاضٍّ من قدره، ولم يكن بمانعه من أن يسمو إلى الكمال، ويسير في طريقه، فلم تكن نفسه نفس عبد، بل كانت نفس حر أصيل.

ولقد كان الموالي، (وهو الاسم الذي أطلقه المؤرخون على غير العرب) هم حملة الفقه في عصر التابعين الذين تلقى عليهم أبو حنيفة، وتخرج على فقههم، فأكثر فقهاء الأمصار في عصر التابعين وتابعيهم كانوا من الموالي.

فقد جاء في العقد الفريد لابن عبد ربه ما نصه: قال لي ابن أبي ليلى، قال لي عيسى ابن موسى، وكان ديانًا شديد العصبية: من كان فقيه العراق؟ قلت: الحسن بن أبي الحسن، قال: ثم من؟ قلت: محمد بن سيرين؟ قال: فما هما؟ قلت: موليان. قال: فمن كان فقيه مكة؟ قلت: عطاء بن أبي رباح، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وسليمان بن يسار، قال: فما هؤلاء؟ قلت: موال، قال: فمن فقهاء المدينة؟ قلت: زيد بن أسلم، ومحمد بن المنكدر، ونجيح ابن أبي نجيح، قال: فمن هؤلاء؟ قلت: موال، فتغير لونه ثم قال: فمن أفقه أهل قباء؟ قلت: ربيعة الرأي، وابن أبي الزناد، قال: فما كانا؟ قلت: من الموالي، فاربد وجهه ثم قال: فمن فقيه اليمن؟ قلت: طاووس، وابنه، وابن منبه، قال: فمن هؤلاء؟ قلت: من الموالي؟ فانتفخت أوداجه وانتصب قائمًا، قال: فمن كان فقيه خراسان؟ قلت عطاء بن عبد الله الخراساني؟ قال: فما كان عطاء هذا؟ قلت مولى. فازداد وجهه تربدًا واسود اسودادًا حتى خفته، ثم قال: فمن كان فقيه الشام؟ قلت: مكحول، قال: فما كان مكحول هذا؟ قلت مولى، فتنفس الصعداء، ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ فوالله لولا خوفه لقلت: الحاكم بن عتبة، وحماد بن أبي سليمان، ولكن رأيت فيه الشر، فقلت: إبراهيم النخعي والشعبي، قال: فما كانا؟ قلت: عربيان، فقال: الله أكبر، وسكن جأشه[2].

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر.

(٢) العقد الفريد جـ٢ ص١٦٢ طبع الأزهرية.

ولقد جاء مثل ذلك في مناقب أبي حنيفة للمكي، في حديث جرى بين عطاء وهشام ابن عبد الملك، وهذا نصه: «قال: دخلت على هشام بن عبد الملك بالرصافة فقال: يا عطاء، أليس لك علم بعلماء الأمصار؟ قلت: بلى يا أمير المؤمنين، فقال: من فقيه أهل المدينة؟ قلت: نافع مولى ابن عمر، قال: فمن فقيه أهل مكة؟ قلت: عطاء بن أبي رباح، قال: أمولى أم عربي؟ قلت: لا بل مولى. قال: فمن فقيه أهل اليمن؟ قلت: طاووس بن كيسان، قال: مولى أم عربي؟ قلت: لا بل مولى، قال: فمن فقيه أهل الشام؟ قلت: مكحول، قال مولى أم عربي؟ قلت: لا بل مولى، قال: فمن فقيه أهل الجزيرة؟ قلت: ميمون بن مهران، قال: مولى أم عربي؟ قلت: لا بل مولى، قال: فمن فقيه خراسان؟ قلت: الضحاك بن مزاحم، قال: مولى أم عربي؟ قلت: لا بل مولى. قال: فمن فقيه أهل البصرة؟ قلت: الحسن وابن سيرين، قال: موليان أم عربيان؟ قلت: لا، بل موليان، قال: فمن فقيه أهل الكوفة؟ قلت: إبراهيم النخعي، قال: مولى أم عربي؟ قلت: عربي. قال: كادت تخرج نفسي ولا يقول واحد عربي.

١٤- كان العلم أكثره في الموالي في العصر الذي نشأ فيه أبو حنيفة. فإذا كانوا قد فقدوا فخر النسب فقد آتاهم الله فخر العلم، وهو أزكى وأنمى، وأبقى على الدهر، وأحفظ للذكر.

ولقد صدقت نبوءة رسول الله ﷺ في إخباره بأن العلم سيكون في أولاد فارس، فقد روي في البخاري ومسلم والشيرازي والطبراني أنه قال: «**لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مُعَلَّقًا عِنْد الثُّرَيَّا لَتَنَاوَلَه رِجَالٌ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِسَ**» وقد اختلفت ألفاظه في هذه الكتب، واتحد معناه.

وكان من صدق هذه النبوءة أن كان العلم بعد الصحابة عند الموالي ردحًا غير قصير من الزمان، فليس عجيبًا إذن أن يكون النعمان أبو حنيفة من الموالي، وهم الوسط العلمي للدولة الإسلامية.

١٥- وقبل أن نترك الكلام في نسب أبي حنيفة نذكر تتميا للموضوع «السبب العلمي في أن العلم في العصر الأموي كان جله في الموالي».

لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت العلم للموالي في ذلك العصر، منها:

(أ) أن العرب في عصر الدولة الأموية كانت لهم السيادة والسلطان، وكان عليهم الحرب والنزال، فشغلهم كل ذلك عن العكوف على الدرس والاستقصاء، والبحث والتعمق، والموالي رأوا فراغًا، فأزجوه بالمدارسة والتنقيب والاطلاع والتمحيص، ورأوا أنهم فقدوا السلطان، فأرادوا أن ينالوا الشرف عن طريق آخر، وهو المعرفة والعلم، والحرمان قد يؤدي إلى الكمال وكبرى الغايات وجلائل الأعمال، وذلك ما كان بالنسبة لهؤلاء الموالي، فقد سيطروا على الفكر العربي الإسلامي، وإن كان للعرب الغلب المادي.

(ب) أن الصحابة استكثروا من الموالي، فكان هؤلاء لهم ملازمين يصاحبونهم في غدوهم ورواحهم، فيأخذون عنهم ما عرفوا عن رسول الله ﷺ حتى إذا انتهى عصر الصحابة كان أولئك حملة العلم للعصر الذي يليه، ولذلك كان أكثر التابعين منهم.

(جـ) أن أولئك الموالي ينتسبون إلى أمم عريقة ذات ثقافات وعلم، فكان لهذا تأثير في تكوين أفكارهم، وتوجيه أذهانهم، بل معتقداتهم أحيانًا، فكان النزوع إلى العلم فيهم يقارب الجبلة والطبيعة.

(د) أن العرب لم يكونوا أهل صناعات، والعلم إذا تفرغ له الإنسان صار كأنه صناعة له، قال ابن خلدون من كلام طويل له في هذا المقام: «ثم صارت هذه العلوم كلها ملكات محتاجة إلى التعلم، فاندرجت في جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها، فصارت العلوم بذلك حضرية، وبعد عنها العرب، والحضر لذلك العهد العجم، أو من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر».

١٦- نشأته: نشأ أبو حنيفة بالكوفة، وتربى بها، وعاش أكثر حياته فيها، متعلمًا ومجادلا ومعلمًا، ولم تبين المصادر التي تحت أيدينا حياة أبيه، وما كان يتولاه من الأعمال، وحاله، ولكن قد يستنبط منها ما يشير إشارة موجزة إلى بعض أحواله، فقد يستفاد منها أنه كان من أهل اليسار، وأنه كان من التجار، وأنه كان مسلمًا حسن الإسلام، فقد جاء في أكثر الكتب التي ترجمت لحياة أبي حنيفة أن أباه التقى بعلي بن أبي طالب صغيرًا وأن جده أهدى إليه مقدارًا من الفالوذج في عيد النيروز، وذلك الخبر يومئ من بعد إلى أن أسرته كانت

في بحبوحة الغنى ولها ثروة مكّنتها من أن تهدي إلى الخليفة حلوى ما كان يأكلها إلا أهل اليسار.

ولقد رُوي أن عليًّا رضي الله عنه دعا لثابت عندما رآه بالبركة وفي ذريته، ويؤخذ من هذا أنه كان مسلمًا وقت هذه الدعوة. وقد صرحت كتب التاريخ بأن ثابتًا ولد على الإسلام، وعلى ذلك يكون أبو حنيفة قد نشأ أول نشأته في بيت إسلامي خالص، وذلك ما يقرره العلماء جميعا، إلا من لا يؤبه لشذوذهم، ولا يلتفت لكلامهم.

ولقد وجدنا أبا حنيفة - كما سيتبين - يختلف إلى السوق، قبل أن يختلف إلى العلماء، ثم رأيناه طول حياته يحترف التجارة، فيسوقنا هذا لا محالة إلى أن نقول إن أباه كان تاجرًا ويغلب على الظن أنه كان تاجر خز، وأن أبا حنيفة أخذ هذه المهنة عن أبيه، كما هي عادة الناس في الغابر والحاضر، وبهذا يتبين أن أبا حنيفة نشأ في بيت إسلامي خالص، وأن أسرته كانت من أهل اليسار تحترف التجارة، ولقد نفرض أنه توجه إلى حفظ القرآن الكريم، كما هو شأن المتدينين، وإن ذلك الفرض هو الذي يتفق مع ما عرف به أبو حنيفة في طول حياته، فقد كان من أكثر الناس تلاوة للقرآن، ولقد رُوي أنه كان يختم القرآن نحو ستين مرة في رمضان، وذلك الخبر وإن كان فيه بعض المبالغة ينبئ في الجملة عن كثرة تلاوته للقرآن الكريم، وقد جاء من عدة طرق أنه أخذ القراءة عن الإمام عاصم أحد القرّاء السبعة»[1].

١٧- ولقد كانت الكوفة، وهي مولده، إحدى مدن العراق العظيمة، بل ثاني مصريه العظيمين في ذلك الوقت، وفي العراق الملل والنحل والأهواء، وقد كان موطنًا لمدنيات قديمة، كان السريان قد انتشروا فيه، وأنشئوا لهم مدارس به قبل الإسلام، وكانوا يدرسون فيها فلسفة اليونان، وحكمة الفرس، وكان في العراق قبل الإسلام مذاهب نصرانية تتجادل في العقائد، وكان في العراق بعد الإسلام مزيج من أجناس مختلفة وكان فيه اضطراب وفتن، وفيه آراء تتضارب في السياسة وأصول العقائد، ففيه الشيعة، وفي باديته الخوارج، وفيه المعتزلة، وفيه تابعون مجتهدون حملوا علم من لقوا من الصحابة، فكان فيه علم الدين سائغا موروداً وفيه النحل المتنازعة، والآراء المتضاربة.

---

(١) الخيرات الحسان ص٢٦٥ طبع الخيرية.

فُتحت عين أبي حنيفة فرأى هذه الأجناس، وأشع عقله، فانكشفت له هذه الآراء. ويظهر أنه في ميعة الصبا، أو في بواكيره، ابتدأ يجادل مع المجادلين، ونازل بعض أصحاب هذه الأهواء بما توحي به السليقة المستقيمة، ولكنه كان منصرفًا إلى مهنة التجارة ويختلف إلى الأسواق ولا يختلف إلى العلماء إلا قليلًا - حتى لمح بعض العلماء ما فيه من ذكاء وعقل علمي، فضن به، ولم يرد أن يكون كله للتجارة، فأوصاه بأن يختلف إلى العلماء كما يختلف إلى الأسواق. يروى عن أبي حنيفة أنه قال: «مررت يوما على الشعبي - وهو جالس، فدعاني، فقال لي: إلى من تختلف؟ فقلت: أختلف إلى السوق، فقال: لم أعن الاختلاف إلى السوق، عنيت الاختلاف إلى العلماء، فقلت له: أنا قليل الاختلاف إليهم، فقال لي: لا تغفل، وعليك بالنظر في العلم ومجالسة العلماء، فإني أرى فيك يقظة وحركة، قال: فوقع في قلبي من قوله، فتركت الاختلاف إلى السوق، وأخذت في العلم، فنفعني الله بقوله»[1].

هذه القصة تدل بعبارتها وإشارتها على جملة أمور:

(أحدها) أن أبا حنيفة كان يختلف في أول حياته إلى الأسواق، ولا يختلف كثيرًا إلى العلماء، وأنه قد ابتدأ حياته، ليكون تاجرًا لا ليكون عالمًا، له مذهب في الفقه والاستنباط.

(ثانيها) أن أبا حنيفة كانت تبدو عليه مخايل الذكاء، وقوة الفكر إلى درجة وجهت إليه أنظار من كان يراه، حتى قال له الشعبي ما قال، ولكن في أي شيء كان يبدو ذلك النزوع العلمي، والاتجاه الفكري وهو لا يختلف إلى العلماء إلا قليلا؟ يظهر أنه بسلطان الجو الفكري الذي يسيطر على العراق كان يخوض فيما تخوض فيه الفرق المختلفة، كشأن كل فتى نال حظا من المعرفة التي ينشئه عليها آباؤه فكان يجادل بعض أصحاب الأهواء عرضًا في بعض المنتديات أو المجالس أو الأسواق، حتى تنبه له الشعبي وأمثاله، ويظهر أنه كان في آرائه يقارب الجماعة، ولا يباعدها كثيرًا، وهذا يفسر لنا ما تضافرت به الأخبار، من أنه ابتدأ حياته بعلم الكلام، فخاض في مسائله وناقش رؤساء الفرق في كثير من آرائها.

(ثالثها) أن أبا حنيفة انصرف بعد نصيحة الشعبي إلى العلم، وصار يختلف إلى العلماء وحدهم، ولا يختلف إلى الأسواق إلا قليلا، وليس معنى ذلك أنه انقطع عن

(١) مناقب أبي حنيفة للمكي ص٥٩ جـ١.

التجارة، بل الثابت في تاريخه، أنه كان مع اشتغاله بالعلم وانصرافه إليه، صاحب متجر، ويظهر من الأخبار أنه قد يشارك فيه، واعتمد على شريكه كما سنبين، فكان لا يختلف إلى السوق إلا بمقدار ما يعرف به سير متجره، واستقامة أحواله، وعدم خروجه عما يوجبه الدين في الاتجار، هذا ما يجب قوله لكي تكون الأخبار متفقة في جملتها، غير متناقضة بقدر الإمكان.

١٨ - بعد نصيحة الشعبي انصرف أبو حنيفة إلى العلم، واختلف إلى حلقات العلماء.

ولكن إلى أي فريق اتجه؟ إن حلقات العلم كما يستنبط من المصادر التاريخية في ذلك العصر كانت ثلاثة أنواع: حلقات للمذاكرة في أصول العقائد وهذا ما كان يخوض فيه أهل الفرق المختلفة، وحلقات لمذاكرة أحاديث رسول الله ﷺ وروايتها، وحلقات لاستنباط الفقه من الكتاب والسنة، والفتيا فيما يقع من الحوادث.

بين أيدينا في هذا ثلاث روايات: إحداها تذكر أنه عندما تفرغ لطلب العلم وصار يعد نفسه له، اتجه إلى الفقه بعد أن استعرض العلوم المعروفة في ذلك العصر، والروايتان الأخريان تبينان أنه اختار أولا علم الكلام والجدل مع الفرق، ثم صرفه الله عنه إلى الفقه، فاتجه بكليته إليه.

وإليك الروايات الثلاث[1]:

الأولى: وقد رويت من عدة طرق: إحداها عن أبي يوسف صاحبه، أنه سئل: كيف وفقت إلى الفقه؟ فقال: أخبرك. أما التوفيق فكان من الله، وله الحمد كما هو أهله ومستحقه، إني لما أردت تعلم العلم جعلت العلوم كلها نصب عيني، فقرأت فنًّا منها، وتفكرت عاقبته، وموضع نفعه. فقلت: آخذ في الكلام، ثم نظرت، فإذا عاقبته عاقبة سوء، ونفعه قليل، وإذا كمل الإنسان فيه، لا يستطيع أن يتكلم جهارا ورُمي بكل سوء، ويقال: صاحب هوى، ثم تتبعت أمر الأدب والنحو، فإذا عاقبة أمره المدح والهجاء، وقولي الكذب وتمزيق الدين، ثم تفكرت في أمر القراءات، فقلت: إذا بلغت الغاية منه اجتمع إليّ أحداث يقرءون عليّ،

(١) الروايات الثلاث ذكرت في تاريخ بغداد بطرق مختلفة، وفي المناقب للمكي ولابن البزازي وفي الخيرات الحسان وغيرها.

والكلام في القرآن ومعانيه صعب، فقلت: أطلب الحديث، فقلت: إذا جمعت منه الكثير أحتاج إلى عمر طويل، حتى يحتاج الناس إليّ، وإذا احتيج إليّ لا يجتمع إلا الأحداث، ولعلهم يرمونني بالكذب وسوء الحفظ فيلزمني ذلك إلى يوم الدين، ثم قلبت الفقه، فكلما قلبته وأدرته لم يزدد إلا جلالة، ولم أجد فيه عيبًا، ورأيت الجلوس مع العلماء والفقهاء والمشايخ والبصراء والتخلق بأخلاقهم، ورأيت أنه لا يستقيم أداء للفرائض وإقامة الدين والتعبد إلا بمعرفته، وطلب الدنيا والآخرة إلا به.. ومن أراد أن يطلب به الدنيا طلب به أمرًا جسيمًا، وصار إلى رفعة منها، ومن أراد العبادة والتخلي لم يستطع أحد أن يقول: تعبد بغير علم، وقيل: إنه فقه، وعمل بعلم».

هذه الرواية تبين أنه راد العلوم التي كانت شائعة في عصره، ليختار من بينها ما يجعل همته إليه، ويتخصص فيه، وبهذا يستبين أنه تثقف في الجملة بكل العلوم التي كانت في عصره، وإن لم ينصرف من بعد إلا إلى الفقه، وكان انصرافه إليه بعد اختبار غيره وتفهمه في الجملة.

الرواية الثانية: أنه رُوي عن يحيى بن شيبان أن أبا حنيفة قال: كنت رجلًا أعطيت جدلًا في الكلام فمضى دهر أتردد فيه، وبه أخاصم، وعنه أناضل، وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرهم بالبصرة، فدخلت البصرة نيفًا وعشرين مرة، في كل منها أقيم سنة وأقل وأكثر، وكنت نازعت طبقات الخوارج من الإباضية والصفرية وغيرهم، وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، وكنت أقول هذا الكلام في أصل الدين فراجعت نفسي بعدما مضى لي فيه عمر، وتدبرت، فقلت إن المتقدمين من أصحاب النبي ﷺ والتابعين لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه نحن، وكانوا عليه أقدر، وبه أعرف، وأعلم بحقائق الأمور، ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين، ولم يخوضوا فيه، بل أمسكوا عن ذلك، ونهوا عنه أشد النهي، ورأيت خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه، وكلامهم فيه، عليه تجالسوا، وإليه حضروا. كانوا يعلّمون الناس، ويدعونهم إلى التعلم، ويرغبونهم فيه.. ويفتون ويستفتون، وعلى ذلك مضى الصدر الأول من السابقين، وتبعهم التابعون عليه، فلما ظهر لنا من أمورهم هذا الذي وصفنا، تركنا المنازعة والمجادلة والخوض في الكلام، واكتفينا بمعرفته، ورجعنا

إلى ما كان عليه السلف، وأخذنا فيما كانوا عليه، وشرعنا فيما شرعوا، وجالسنا أهل المعرفة بذلك، وإني رأيت أن من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوم ليس سيماهم سيما المتقدمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح، ولم يكن لهم ورع ولا تقى.

الرواية الثالثة: وهي تروى عن زفر بن الهذيل تلميذه. فهو يقول: «سمعت أبا حنيفة يقول: كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغًا يشار إليّ فيه بالأصابع وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبي سليمان، فجاءتني امرأة يومًا، فقالت: رجل له امرأة أمة، أراد أن يطلقها للسنة، كم يطلقها؟ فأمرتها أن تسأل حمادًا، ثم ترجع فتخبرني، فسألت حمادًا، فقال: يطلقها وهي طاهرة من الحيض والجماع تطليقة، ثم يتركها حتى تحيض حيضتين فإذا اغتسلت فقد حلت للزواج، فرجعت فقلت: لا حاجة لي في الكلام، وأخذت نعلي، فجلست إلى حماد، فكنت أسمع مسائله، فأحفظ قوله ثم يعيدها من الغد، فأحفظ، ويخطئ أصحابه، فقال: لا يجلس صدر الحلقة بحذائي غير أبي حنيفة..».

١٩- هذه هي الروايات الثلاث، وقد رويت بعدة طرق اختلفت ألفاظها إيجازًا وإطنابًا، واتحدت معانيه، والرواية الأولى بلا ريب تبين أنه من أول أمره يختار الفقه بعد أن تثقف بكل هذه العلوم كما نوهنا، والروايتان الأخريان تبينان أنه كان قد تفنن في علم الكلام ثم عدل إلى الفقه.

والتوفيق سهل بين الرواية الأولى، والروايتين الأخريين، لأن الأولى لم تنف أنه تعلم علم الكلام، وتناقش في مسائله وناظر وجادل، بل إنها تشير إلى أنه علمه، والأخريان تصرحان بأنه كان يجادل ويناظر فيه، وكان يجد فيه متعة نفسه، حتى كان يرحل لمناقشة الفرق المختلفة بالبصرة، فما هو موضع الإشارة في الأولى هو موضع التصريح في الأخريين، وكلها يدل على أنه كانت همته من بعد إلى الفقه.

٢٠- تثقف إذن أبو حنيفة بكل الثقافة الإسلامية التي كانت في عصره، حفظ القرآن الكريم على قراءة عاصم، وقد عرف قدرًا من الحديث، وقدرًا من النحو والأدب والشعر، وجادل الفرق المختلفة في مسائل الاعتقاد وما يتصل به، وكان يرحل لهذه المناقشة إلى البصرة، وكان يمكث بها أحيانًا سنة لذلك الجدل، ثم انصرف بعد ذلك إلى الفقه.

والجدل في أصول العقائد كان قد استهواه في صدر حياته، حتى بلغ فيه شأوًا عظيمًا، وصارت له طريقة في فهم أصول الدين، بل إنه قد ثبت أنه بعد انصرافه إلى الفقه كان يجادل أحيانًا في تلك الأصول، إذا عرض ما يقتضي ذلك، فقد ساور الخوارج المسجد، وهو به، ودخلوا حلقته فجادلهم[1] وجادل بعض غلاة الشيعة فأقنعهم، وهكذا، وكل ذلك وهو منصرف كل الانصراف إلى الفقه، ولكنه مع وقوعه في الجدل في علم أصول العقائد أحيانًا كان ينهى أصحابه والمقربين إليه عن الجدل فيه، يروى في ذلك أنه رأى ابنه حمادًا يناظر في الكلام فنهاه، فقالوا: رأيناك تناظر فيه، وتنهانا عنه، فقال: «كنا نناظر، وكأن على رءوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا، وأنتم تناظرون، وتريدون زلة صاحبكم، ومن أراد أن يزل صاحبه، فقد أراد أن يكفر صاحبه، ومن أراد أن يكفر صاحبه، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه[2].

٢١- وخلاصة القول أن أبا حنيفة كما تشير الروايات المختلفة، وكما يصرح أكثرهم، كان قد ابتدأ حياته بالجدل في مسائل الاعتقاد، وهو ما يسمى علم الكلام، وأنه كان يجادل الفرق

---

(١) نثبت هنا مناظرة رويت عنه بعد أن استوى للفقه، وصار كله له، وقد كانت بينه وبين الخوارج الذين يكفرون مرتكب الذنب، فإنه يروى أنه جاء وفد منهم، فقال لأبي حنيفة: هاتان جنازتان على باب المسجد، أما إحداهما فجنازة رجل شرب الخمر حتى كظته وحشرج بها فمات، والأخرى امرأة زنت حتى إذا أيقنت بالحمل قتلت نفسها، قال: من أي الملل كانا، أمن اليهود، قالوا لا، قال أفمن النصارى؟ قالوا لا، قال: أفمن المجوس؟ قالوا لا. قال من أي الملل كانوا؟ قالوا من الملة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، قال أخبروني عن هذه الشهادة أهي من الإيمان ثلث أو ربع أو خمس! قالوا إن الإيمان لا يكون ثلثًا ولا ربعًا ولا خمسًا، قال فكم هي من الإيمان! قالوا: الإيمان كله، قال فما سؤالكم إياي عن قوم زعمتم وأقررتم أنهما كانا مؤمنين، قالوا: دعنا عنك، أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار! قال أما إذا أبيتم فإني أقول فيهما ما قاله نبي الله إبراهيم في قوم كانوا أعظم جرمًا منهما. ﴿... فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [إبراهيم] وأقول فيهما ما قاله نبي الله عيسى في قوم كانوا أعظم جرمًا منهما: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة]، وأقول فيهما ما قاله نبي الله نوح إذ قالوا: ﴿۞ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ ﴿١١١﴾ قَالَ وَمَا عِلْمِى بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١١٢﴾ إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّى لَوْ تَشْعُرُونَ ﴿١١٣﴾ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [الشعراء] وأقول ما قال نوح عليه السلام: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّى مَلَكٌ وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِىٓ أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيْرًا ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِىٓ أَنفُسِهِمْ ۖ إِنِّىٓ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [هود] وعندما سمع الخوارج هذا ألقوا السلاح.

(٢) مناقب أبي حنيفة لابن البزازي ص١٢١ من الجزء الأول.

المختلفة، ويساجلها، ثم عدل عن ذلك إلى الفقه، فاستغرق مجهوده الفكري، وإن كان يجادل في بعض الأحيان في العقائد عندما تضطره حاجة فكرية، أو إحقاق حق إلى هذه المجادلة.

اتجه إذن أبو حنيفة إلى الفقه بعد أن خاض فيما كانت تخوض فيه الفرق المختلفة، وقد اتجه إلى دراسة الفتيا على المشايخ الكبار الذين كانوا في عصره، ولزم واحدًا منهم، أخذ عنه وتخرج عليه، ويظهر أنه أحس بجدوى ذلك عليه، فقد كان يرى أن طالب الفقه، يأخذ عن المشايخ المختلفين ويعيش في بيئته، ويلزم فقيها ممتازًا يتخرج عليه، ويفقهه على دقيق المسائل، ولقد كانت الكوفة في عهده موطن فقهاء العراق، كما كانت البصرة موطن الفرق المختلفة، ومن كانوا يخوضون في أصول الاعتقاد، وقد كانت تلك البيئة الفكرية لها أثرها في نفسه، حتى لقد قال هو في بيان ذلك: «كنت في معدن العلم والفقه، فجالست أهله، ولزمت فقيهًا من فقهائهم»(١).

٢٢- لزم أبو حنيفة حماد بن أبي سليمان، وتخرج عليه في الفقه، واستمر معه إلى أن مات، ونريد أن نثير ثلاثة أمور نبحثها، وهي:

(١) ما كانت سن أبي حنيفة عندما لزم حمادًا، وعندما اتجه إلى الفقه؟

(٢) وما سنه عندما استقل بالدرس؟

(٣) وهل كانت الملازمة تامة، بحيث لم يتصل اتصالاً علميًّا بغيره، أو هل اقتصر في ملازمته على حماد، ولم يدرس فقه غيره.

ونبدأ بالجواب عن هذه الأسئلة، إننا لانستطيع أن نعرف سنه عندما اتجه إلى الفقه، أو لازم حمادًا إلا عن طريق معرفة سنه عندما اشتغل بالدرس، فإن ذلك معروف ثابت، وهذا لأن الثابت الذي تكاد الروايات تجمع عليه أن أبا حنيفة لازم حمادًا إلى أن مات، ولم يستقل بالدرس والتمحيص، إلا بعد موته وبعد أن جلس في حلقته التي شغرت بموته، أو كادت، حتى ملأها أبو حنيفة، وأن حمادًا قد مات في سنة ١٢٠هـ، فكأنه مات وأبو حنيفة في الأربعين من عمره، وعلى ذلك لم يستقل أبو حنيفة بالدراسة إلا وهو في سن الأربعين، وقد

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٣٣.

بلغ أشده في الجسم والعقل معًا، وقد فكر في أن يستقل قبل ذلك، ولكنه عدل، فقد رُوي عن زفر أنه قال إن أبا حنيفة قال عن صلته بشيخه حماد: «صحبته عشر سنين ثم نازعتني نفسه الطلب للرياسة، فأردت أن أعتزله، وأجلس في حلقة لنفسي، فخرجت يومًا بالعشي، وعزمي أن أفعل، فلما دخلت المسجد ورأيته لم تطب نفسي أن أعتزله، فجئت وجلست معه، فجاءه في تلك الليلة نعي قرابة له قد مات بالبصرة، وترك مالا، وليس له وارث غيره، فأمرني أن أجلس مكانه فما هو إلا أن خرج حتى وردت عليّ مسائل لم أسمعها منه، فكنت أجيب وأكتب جوابي، ثم قدم فعرضت عليه المسائل. وكانت نحوا من ستين مسألة، فوافقني في أربعين وخالفني في عشرين، فآليت على نفسي ألا أفارقه حتى يموت أو أموت، فلم أفارقه، حتى مات»[١].

وقد ثبت أنه لازمه ثماني عشرة سنة، فقد رُوي عنه أنه قال «قدمت البصرة فظننت أني لا أُسأل عن شيء إلا أجبت عنه، فسألوني عن أشياء لم يكن عندي فيها جواب، فجعلت على نفسي ألا أفارق حمادًا حتى يموت أو أموت، فصحبته ثماني عشرة سنة»[٢].

وإذا كان أبو حنيفة قد لازم حمادًا ثماني عشرة سنة، ومات حماد وهو في سن الأربعين، فكأنه تتلمذ له وهو في سن الثانية والعشرين ولازمه إلى الأربعين، واستقل بالدرس والبحث، وتولى حلقته بعد ذلك.

أما عن مقدار هذه الملازمة، فالمتتبع لحياته يرى أنها لم تكن ملازمة تامة، بحيث انقطع إليه، ولم يأخذ عن سواه، فقد كان كثير الرحلة إلى بيت الله الحرام حاجًا، وفي مكة والمدينة التقى بالعلماء، ومنهم كثيرون من التابعين، ولم يكن لقاؤه بهم إلا لقاء علميا، يروي عنهم الأحاديث، ويذاكرهم الفقه ويدارسهم ما عندهم من طرائقه، وإن المذكور في أخباره وتاريخه أن مشايخه عددهم كبير.

ومن روى عنهم ومن دارسهم كانوا من فرق مختلفة، فلقد ثبت أنه دارس زيد بن علي زين العابدين، وجعفر الصادق من أئمة الشيعة، وعبد الله بن حسن بن حسن بن عليّ

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٣٣.

(٢) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٣٣.

ابن أبي طالب، أبي محمد النفس الزكية، بل ثبت أنه دارس بعض الكيسانية الذين يقولون بالرجعة، وسنبين كل ذلك عند الكلام على شيوخه إن شاء الله تعالى.

ومن هذا كله يتبين أنه كان مع ملازمته لشيخه حماد، قد لاقى غيره من الفقهاء والمحدثين، وكان يتتبع التابعين أينما كانوا، وحيثما ثقفوا، وخصوصا التابعين الذين اتصلوا بصحابة كانوا ممتازين في الفقه والاجتهاد، حتى لقد قال: «تلقيت فقه عمر وفقه عليّ، وفقه عبد الله بن مسعود، وفقه ابن عباس عن أصحابهم» وما كان هذا التلقي بمستقيم له، إن كانت دراسته مقصورة على حماد، وملازمته له وحده.

٢٣- جلس أبو حنيفة في الأربعين من عمره في مجلس شيخه حماد بمجلس الكوفة، وأخذ يدارس تلاميذه ما يعرض له من فتاوى، وما يبلغه من أقضية، ويقيس الأشياء بأشباهها، والأمثال بأمثالها، بعقل قوي مستقيم ومنطق قويم، حتى وضع تلك الطريقة الفقهية التي اشتق منها المذهب الحنفي.

ولا نريد أن تذكر هنا بالتفصيل ما كوّن له ذلك العلم، ولا النتائج التي أدى إليها، فلذلك موضعه من البيان والشرح.

وهنا نتكلم عن مجرى حياته، وما اتصل بها، أي أننا هنا ندرس شخصه، وهنا ندرس ما كوّن علمه مما لابس شخصه، ثم ندرس ما هو نتيجة للأمرين معا، وهو ذات علمه، وما غرسه للأجيال من غراس أثمرت ثمراتها في الحقب، وفتحت للناس أبوابا من التخرج والفقه في كثير من الأمصار.

ونريد لكي يتبين كل ما اتصل بحياته الشخصية أن نبين أمرين:

(أحدهما) كيف كانت معيشته ومصدر رزقه.

(ثانيهما) موقفه من الحياة العامة، أي الأحداث التي سادت عصره، ومدى تأثير ذلك الموقف في مجرى حياته.

٢٤- قلنا إن الاستنباط التاريخي يؤدي بنا إلى أن أبا حنيفة نشأ في بيت من بيوت أهل اليسار، فأبوه وجده كانا تاجرين، ويغلب على الظن أن تجارتهما كانت في الخز وهي

تجارة تدر على صاحبها الخير الوفير، والدر الكثير، ونوّهنا إلى أن أبا حنيفة أخذ عنهما هذه التجارة، فنشأ أول نشأته يختلف إلى السوق، ولا يعكف على الاستماع إلى العلماء، حتى نبهه الشعبي إلى أن يختلف إلى العلماء، ويعكف على الاستماع إليهم، فاتجه إلى العلم، لكن هل انقطع عن التجارة وانصرف عنها؟ كل الرواة يقولون إنه لم ينقطع عن التجارة[1]. بل استمر تاجرًا إلى أن مات، ويذكرون أنه كان له شريك ويظهر أن ذلك الشريك أعانه على الاستمرار في طلب العلم وخدمة الفقه، ورواية الحديث، فإن الرواة مع إجماعهم على أنه كان تاجرًا أجمعوا أيضًا على انصرافه لخدمة الفقه والدين، ولا يتسنى له ذلك، إلا إذا أعانه شريك أمين، أغناه عن ملازمة السوق، وإن كان له بها علم واتصال وخبرة وإشراف ومعاملة، وذلك شأن العلماء الذين جمعوا بين العلم والتجارة، فكذلك كان واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الذي كان معاصرًا لأبي حنيفة، وولد في السنة التي ولد فيها، وكان فارسي الأصل مثله، فقد كان يعيش في تجارته ويقوم له بها شريك أمين كانت له به صلة نسب أو صهر، وكان هو يعكف على الدرس ومهاجمة المهاجمين للإسلام، فلا غرابة في أن يكون أبو حنيفة تاجرًا، ومنصرفًا للعلم كل ذلك الانصراف.

٢٥- اتصف أبو حنيفة التاجر بأربع صفات لها صلة بمعاملة الناس في التجارة تجعله مثلا كاملا للتاجر المستقيم، كما هو في الذروة بين العلماء:

(١) فقد كان ثري النفس، لم يستول عليه الطمع الذي يفقر النفوس. ولعل منشأ ذلك أنه نشأ في أسرة ذات يسار، فلم يذق ذل الحاجة.

(٢) وكان عظيم الأمانة شديدًا على نفسه في كل ما يتصل بها.

(٣) وكان سمحًا قد وقاه الله شح نفسه.

(٤) وكان بالغ التدين شديد التنسك، عظيم العبادة يصوم النهار ويقوم الليل، فكان لهذه الصفات مجتمعة أثرها في معاملاته التجارية، حتى كان غريبًا بين التجار. وحتى

---

(١) لم ينقطع الفقيه أبو حنيفة عن السوق، وقد ذكر حياته اليومية المكي في المناقب، فقال بالرواية عن يوسف بن خالد السمتي: كان يوم السبت لحوائجه لا يحضر في المجلس، ولا يحضر السوق، يتفرغ لأسبابه في أمر منزله وضياعه، وكان يقعد في السوق من الضحى إلى الأولى، وكان يوم الجمعة له دعوة يجمع أصحابه في بيته، ويطبخ لهم ألوان الطعام، المناقب للمكي جـ٢ ص١٩٦.

لقد شبهه كثيرون في تجارته بأبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكأنه كان يحكي مثاله، ويسير على منهاجه، وهو من السلف المتبع، وكان في شرائه كبيعه يجري على حكم الأمانة، جاءته امرأة بثوب من الحرير تبيعه له. فقال: كم ثمنه؟ فقالت: مائة. فقال هو خير من مائة، بكم تقولين فزادت مائة، مائة، حتى قالت أربعمائة، قال هو خير من ذلك، قالت تهزأ بي، قال هاتي رجلا يقومه، فجاءت برجل فاشتراه بخمسمائة»[1].

ألا تراه مشتريًا يحتاط للبائع، قبل أن يحتاط لنفسه، فهو لا يرى في غفلة البائع فرصة ينتهزها، ولكن يرى فيها مكان الإرشاد فيرشد.

وكان وهو بائع يترك الربح إذا كان المشتري ضعيفًا أو صديقًا أو أعطاه من فضل ربحه، جاءته امرأة، فقالت إني ضعيفة، وإنها أمانة، فبعني هذا الثوب بما يقوم عليك، فقال خذيه بأربعة دراهم، فقالت لا تسخر بي وأنا عجوز، فقال إني اشتريت ثوبين فبعت أحدهما برأس المال إلا أربعة دراهم فبقى هذا الثوب على أربعة دراهم.

وجاءه صديق له يطلب إليه ثوب خز على وصف ولون عينهما، فقال له: اصبر حتى يقع وآخذه لك، إن شاء الله تعالى، فما دارت الجمعة حتى وقع.

فمر به الصديق، فقال له قد وقعت حاجتك، وأخرج إليه الثوب، فقال كم إذن؟ قال درهمًا، قال: ما كنت أظنك تهزأ بي. قال ما هزأت إني اشتريت ثوبين بعشرين دينارًا ودرهما وقد بعت أحدهما بعشرين دينارًا، وبقي هذا بدرهم»[2].

ولا شك أن هذه معاملة قد خالطها العطاء، أو هي عطاء قد لبس صورة البيع والشراء، فهي ليست من التجارة ولكنها تنبئ عن خلق ذلك التاجر العظيم في نفسه وأمانته وعقله ودينه ووفائه، وتبين وجه السماحة في قلبه.

ولقد كان شديد الحرج في كل ما تخالطه شبهة الإثم حتى لو كانت بعيدة، فإن ظن إثمًا أو توهمه في مال خرج منه، وتصدق به على الفقراء والمحتاجين، يروى أنه بعث شريكه

---

(١) الخيرات الحسان ص٤٤.

(٢) تاريخ بغداد جـ١٢ ص٣٦٠.

حفص بن عبد الرحمن بمتاع، وأعلمه أن في ثوب منه عيبًا، وأوجب عليه أن يبين العيب عند بيعه، فباع حفص المتاع، ونسي أن يبين، ولم يعلم من الذي اشتراه فلما علم أبو حنيفة تصدق بثمن المتاع كله»[1].

ومع هذا التورع، والاكتفاء من الربح بالقدر الحلال كانت تجارته تدر عليه الدر الوفير، وكان أكثرها ينفق على المشايخ والمحدثين، وجاء في تاريخ بغداد: «أنه كان يجمع الأرباح عنده سنة إلى سنة فيشتري بها حوائج الأشياخ، والمحدثين، وأقواتهم وكسوتهم، وجميع حوائجهم، ثم يدفع باقي الدنانير من الأرباح إليهم، فيقول أنفقوا في حوائجكم، ولا تحمدوا إلا الله، فإني ما أعطيتكم من مالي شيئًا ولكن من فضل الله عليّ فيكم»[2].

فكان ربح تجارته رضي الله عنه ليحفظ مروءة العلماء، ويسد حاجتهم ويدفع خلتهم، ويجعل العلم في غناء عن كل عطاء، وكان حريصًا أن يكون مظهره كمخبره حسنًا، فكان كثير العناية بثيابه، يختارها جيدة حتى لقد كان كساؤه يقوم بثلاثين دينارا، وكان حسن الهيئة كثير التعطر، وقال أبو يوسف: «كان يتعهد شسعه، حتى لم ير منقطع الشسع»[3].

وكان يحث من يعرفه على العناية بملبسه، وسائر مظهره، يروى أنه رأى على بعض جلسائه ثيابًا رثة، فأمره أن ينتظر، حتى تفرق المجلس، وبقي وحده. فقال له ارفع المصلى، وخذ ما تحته، فرفع الرجل المصلى، فكان تحته ألف درهم فقال له: خذ هذه الدراهم، فغير بها من حالك، فقال الرجل: إني موسر، وأنا في نعمة، ولست أحتاج إليها. فقال له: أما بلغك الحديث: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده» فينبغي لك أن تغير حالك، وحتى لا يغتم بك صديقك»[4].

٢٦- هذه معيشة أبي حنيفة، وهذا مورد رزقه، ونريد أن نبين الآن أمرًا شديد الصلة بمجرى حياته، وهو موقفه من الحركات الثورية في عهده، ومدى تأثيره في نفسه، ومعاونته للقائمين، ثم صلته بمن بيدهم الأمر من الدولة.

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٥٨.
(٢) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٦٠.
(٣) الخيرات الحسان ص٦١.
(٤) تاريخ بغداد جـ٣ ص٢٦٣.

إن بيان ذلك له مكان من دراستنا، ويجب أن يكون له من العناية بها يتفق مع مقدار تأثيره في حياة أبي حنيفة، فإن المحنة التي انتهت بها حياة ذلك الإمام الجليل ذات صلة وثيقة بهذا الأمر، صلة المسبب بسببه. والنتيجة بمقدماتها، والآثار بمؤثراتها، بل إنها كانت ذات صلة بها نزل به في غضون حياته رضي الله عنه من آلام.

عاش أبو حنيفة اثنتين وخمسين سنة من حياته في العصر الأموي وثماني عشرة سنة في العصر العباسي. فهو قد أدرك دولتين من دول الإسلام. أدرك الدولة الأموية في قوتها وعنفوانها، ثم في تحدرها وانهيارها. وأدرك الدولة العباسية وهي دعاية سرية تجوس خلال الديار الفارسية، ثم أدركها وهي تدبير يفرخ في خلايا مستورة عن العيون المترقبة، وأدركها بعد ذلك، وهي حركة تغالب الأمويين، وتنزع الملك من أيديهم، وتفرضه على الناس سلطانًا تحسبه دينيًا، لأن خلفاءها من أقرب أقارب رسول الله ﷺ في أصولهم، ثم تحمل الناس عليه بالرغب والرهب.

أدرك أبو حنيفة كل ذلك، فكان له أثر في نفسه. وإن لم يعلم أنه خرج مع الخارجين. أو ثار مع الثائرين، وإن جل ما نشير إليه من أخباره في هذا المقام يبين منه أنه كان قبله مع العلويين في خروجهم أولا على الأمويين ثم في خروجهم ثانيا على العباسيين، وكان لا يرى لبني أمية على أية حال حقًا ولا سلطانًا من الشرع أو الدين، ولكنه لا يحمل السيف، ولا يثور، ولعله كان يهم أن يفعل، وكانت تقعد به اعتبارات لها مقامها.

يروى أنه لما خرج زيد بن علي زيد العابدين على هشام بن عبد الملك سنة ١٢١، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: (ضاهى خروجه خروج رسول الله ﷺ يوم بدر. فقيل له: لم تخلفت عنه؟ قال: حبسني عنه ودائع الناس. عرضتها على ابن أبي ليلى. فلم يقبل. فخفت أن أموت مجهلا) ويروى أنه قال في الاعتذار عن عدم الخروج معه: (لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما لا يخذلون أباه لجاهدت معه لأنه إمام حق. ولكن أعينه بمالي) فبعث إليه بعشرة آلاف درهم، وقال للرسول: ابسط عذري له[1].

(١) المناقب لابن البزازي ج١ ص٥٥.

هذان الخبران يدلان على أنه كان يرى الثورة على ملك الأمويين أمرًا جائزًا شرعًا إذا كان من إمام عادل مثل الإمام زيد بن علي رضي الله عنه، وأنه كان يود لو حمل السيف مع المجاهدين، ولكنهما يدلان أيضًا على أنه لم يكن مؤمنًا بحسن النتائج، بل إنه عنده عمل حق، ولكن لا ينتج نتائجه لعدم وجود من يؤيده، وعدم القلوب التي تحوطه بإيمانها. ومع ذلك لا يريد أن يكون من المثبطين المعوقين، فأرسل المعاونة بماله، لتكون دليل تأييده، وفي المال قوة.

ولا نريد أن نفرض أن ما ذكره في عدم الخروج تعليلات يذكرها لقعوده عن الجهاد إذ لم يتعود حمل السيف، ولم يكن من أهل الدربة في الطعن والنضال، لا نفرض ذلك لأن أباحنيفة رضي الله عنه لم يكن من الرجال الذين يسرون ما لا يعلنون، ويخفون ما لا يبدون. وقد عرض حياته كما تبين للمعاطب. فتلقى ذلك بإرادة قوية حازمة، وجنان جريء رابط، ولم يهن ولم يضعف.

٢٦- انتهت ثورة الإمام زيد بقتله سنة ١٣٢، ثم قام من بعده في خراسان ابنه يحيى سنة ١٢٥، فقتل كما قتل أبوه. ثم قام عبد الله بن يحيى يطالب بحق آبائه فنازل في اليمن من أرسله مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، ولكنه قتل شهيدًا سنة ١٣٠هـ، كما قتل أبواه من قبل[1].

وقد رأيت منزلة زيد بن علي في نفس أبي حنيفة؛ حتى إنه كان يضاهي خروجه بخروج النبي ﷺ ببدر؛ ثم هو كان يقدره، في علمه وخلقه ودينه، وعده الإمام بحق، وأمده بالمال، لئلا يكون من المخلفين، ولقد رآه يقتل بسيف الأمويين، ثم رأى الجراحات تسري، فيقتل من بعده ابنه، ثم من بعده حفيده، لقد أحنقه كل ذلك لا محالة، ولا بد أن يكون لسانه قد جرى بذكر هذه المظالم، واندفع في بيانها، وألسنة العلماء وهم غضاب تعمل ما لا تعمل السيوف العضاب، فتكون أحدَّ، وضرباتها أشد، ولقد كان ما نزل به من الأمويين، أو عاملهم في العراق في سنة ١٣٠هـ مؤيدًا لذلك كل التأييد، فقد جاء في مناقب أبي حنيفة للمكي وغيره من كتب المناقب، وكتب التاريخ التي تصدت لتراجم الرجال، أن يزيد بن

(١) راجع الكامل لابن الأثير الجزء الخامس صفحات ١٢٢ و٥ و١٣٠.

عمر بن هبيرة عامل مروان بن محمد على العراق، طلب أبا حنيفة ليوليه القضاء أو القيام على خزانته اختبارًا لمقدار ولائه لهم، وتحققًا بما كان ينقل عنه للأمويين من ولائه لبني علي، ونصرته لهم بما هو في طاقته، وكانت الفتنة اشتدت في العراق وخراسان، وفارس تساقط بلادها في أيدي الدعاة لبني العباس، والأرض تنقص أطرافها من حول الأمويين.

وإليك نص ما قاله المكي نقلا عن الرواة: «كان ابن هبيرة واليًا بالكوفة في زمان بني أمية، فظهرت الفتن في العراق فجمع فقهاء العراق ببابه، فيهم ابن أبي ليلة وابن شبرمة، وداود بن أبي هند، فولى كل واحد منهم صدرًا من عمله، وأرسل إلى أبي حنيفة، فأراد أن يجعل الخاتم في يده، ولا ينفذ كتاب إلا تحت يد أبي حنيفة، فامتنع أبو حنيفة، فحلف ابن هبيرة إن لم يقبل أن يضربه، فقال له هؤلاء الفقهاء: إننا ننشدك الله أن تهلك نفسك، فإنا إخوانك، وكلنا كاره لهذا الأمر ولم نجد بدًا من ذلك، فقال أبو حنيفة: لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد واسط لم أدخل في ذلك فكيف وهو يريد مني أن يكتب دم رجل يضرب عنقه، وأختم أنا على الكتاب، فوالله لا أدخل في ذلك أبدًا، فقال ابن أبي ليلى: دعوا صاحبكم، فهو المصيب وغيره المخطئ، فحبسه صاحب الشرطة، وضربه أيامًا متتالية، فجاء الضارب إلى ابن هبيرة وقال له إن الرجل ميت، فقال ابن هبيرة: قل له: تخرجنا من يميننا؛ فسأله، فقال: لو سألني أن أعد له أبواب المسجد ما فعلت. ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة، فقال: ألا ناصح لهذا المحبوس أن يستأجلني فأؤجله؟ فأخبر أبو حنيفة بذلك، فقال دعوني أستشر إخواني؛ وأنظر في ذلك؛ فأمر ابن هبيرة بتخلية سبيله، فركب دوابه، وهرب إلى مكة، وكان هذا في سنة مائة وثلاثين؛ فأقام بمكة حتى صارت الخلافة للعباسيين، فقدم أبو حنيفة الكوفة في زمن أبي جعفر المنصور»[1].

ومما ذكر المكي وغيره يتبين أن ابن هبيرة عرض على أبي حنيفة العمل معه فامتنع، ويظن أنه كان يريد أن يعمل له أي عمل كان؛ تحققًا من ولائه؛ أو تثبتًا من اتهامه؛ فعرض عليه الخاتم؛ فأبى، فطلب منه عملا مطلقًا، فأبى مع الضرب الشديد حتى تورم رأسه ولم تهن نفسه، ولم يضعف أمام جلاده، ولم تدمع عيناه حتى علم غم أمه لما ناله، فانهمرت عيناه بالدمع مدرارًا؛ تألمًا لألمها؛ وإشفاقًا عليها؛ وذلك هو القوي حقًا؛ لا يهمه ما يناله فيما

(١) مناقب أبي حنيفة للمكي جـ١ ص٢٣ و٢٤.

يعتقد؛ فإذا تعدى الأمر إلى عزيز على نفسه كريم عندها؛ اشتدت آلامه، وبلغ الهم غايته، فليس القوي من يكون قاسيًا جافيًا، بل هو إرادة حازمة، وعاطفة سامية، وقلب رحيم، ونفس عطوف؛ وحنان رابط، وعقل ثابت متزن لا يطيش، وكل ذلك كان أبو حنيفة.

٢٧- أنزل ابن هبيرة ذلك الأذى بأبي حنيفة ليختبر ولاءه. وقد حامت حوله الشبهات كما بينا، ويظهر أن بعض الفقهاء قد اتهم في مثل ما خاض فيه، ولكنهم قبلوا ما عرض عليهم. ونفوا عن أنفسهم الريب، أو تخلصوا مما تورطوا فيه، أو لم يكن عندهم من الصبر ما عند أبي حنيفة، فاتخذوا التقية دريئة لهم، ولقد كان ذلك، والدولة كلها في اضطراب وخراسان وفارس قد صارت للعباسيين أو كادت. والعراق قد اشتدت به الفتن حتى صارت خطرًا. وجيوش العباسيين تساور الأمويين فيه، وتتجه إلى الانقضاض عليهم في الأقاليم الدانية لقصبة الدولة، وأوشكت الأرض أن تضيق عليهم بما رحبت من قبل. فكانت سياسة الملك توحي بها عمله مع أبي حنيفة. وإن كانت سياسة الحق والأخلاق والدين لا تزكيه، ولا تقره، ولا ترضاه.

٢٨- فر أبو حنيفة إلى مكة بعد أن مكن له الجلاد من أسباب الفرار واتخذ مكة مستقرًا ومقامًا من سنة ١٣٠ إلى أن استقام الأمر للعباسيين. ولقد وجد في الحرم أمنًا. والفتن تتخطف الناس في كل مكان. فعكف على الحديث والفقه يطلبهما بمكة التي ورثت علم ابن عباس، ولقد التقى أبو حنيفة بتلاميذه فيها، وذاكرهم علمه، وذاكروه ما عندهم، وسنبين أنواع انتفاعه من هذه المدرسة عند كلامنا في علمه.

ونريد هنا أن نتثبت من مدة إقامته بمكة إذ آوى إليها، فالمذكور في المناقب للمكي أنه أقام بها إلى زمن المنصور، والمنصور بويع له بالخلافة سنة ١٣٦ . وإذا كان قد حضر إلى مكة سنة ١٣٠ ،فتكون إقامته نحو ست سنوات على الأقل، ويكون أبو حنيفة قد قضى شطرًا كبيرًا من حياته مجاورًا بيت الله الحرام.

ولكن جاء في المناقب للمكي أيضا أن أبا حنيفة كان بالكوفة عندما دخلها أبو العباس السفاح، وطلب بيعة أهلها، فقد جاء فيها: «لما نزل أبو العباس بالكوفة توجه إلى العلماء، فجمعهم، فقال: إن هذا الأمر قد أفضى إلى أهل بيت نبيكم، وجاءكم الله بالفضل،

وأقام الحق. وأنتم معاشر العلماء أحق من أعان عليه. ولكم الحباء والكرامة والضيافة من مال الله ما أحببتم، فبايعوا بيعة تكون عند إمامكم حجة لكم وعليكم، وأمانًا في معادكم، لا تلقوا الله بلا إمام. فتكونوا ممن لا حجة له. فنظر القوم إلى أبي حنيفة، فقال: إن أحببتم أن أتكلم عني وعنكم. قالوا قد أحببنا ذلك. قال: «أحمد الله الذي بلغ الحق من قرابة نبيه ﷺ، وأمات عنا جور الظلمة، وبسط ألسنتنا بالحق. قد بايعناك على أمر الله، والوفاء لك بعهدك إلى قيام الساعة. فلا أخلى الله هذا الأمر من قرابة نبيه ﷺ» فأجابه أبو العباس بجواب جميل. وقال «مثلك من خطب عن العلماء، لقد أحسنوا اختيارك، وأحسنت في البلاغ» فلما خرجوا قالوا: ما أردت بقولك إلى قيام الساعة؟ قال فإن احتلتم عليّ احتلت عليكم وأسلمتكم للبلاء، فسكت القوم وعلموا أن الحق ما فعل»[1].

هذه الرواية تدل على أمرين: (أحدهما) أن أبا حنيفة كان بالكوفة عند نزول السفاح بها وأخذ البيعة لنفسه من أهلها. وذلك كان قبل سنة ١٣٦ بيقين، فهي بهذا تناقض في ظاهرها الرواية التي تقول إنه لم يعد إلى الكوفة إلا في خلافة المنصور. أي في سنة ١٣٦ أو ما بعدها.

وعندي أن التوفيق بين الروايتين في هذا ممكن. ذلك أن أبا حنيفة فر إلى مكة من وجه ابن هبيرة، وأقام بها إلى أن ذهب ابن هبيرة ودولته من العراق، فجاء بعدئذ إلى الكوفة عساه يستقر بها، وقابل في ذلك الوقت أبا العباس وأعطاه البيعة على النحو السابق. ولكن لبقاء الفتن بالعراق وما حوله، وعدم استقرار الأمور استقرارًا تامًّا، عاد إلى مكة. ولعله كان يتردد بين المدينتين حتى إذا استقامت الأمور في عهد المنصور حضر إلى الكوفة واستقر بها، وأعاد حلقته في المسجد كما كانت، ولا نستطيع أن نقول إنه استقر بالكوفة وأعاد حلقة درسه فور قيام الدولة العباسية لاستمرار الفتن واضطراب الأحوال كالشأن في كل

---

(١) راجع في هذا المناقب للمكي جـ٢ ص١٥١، والمناقب لابن البزازي الجزء الثاني ص٢٠٠، وقد جاء في مناقب ابن البزازي تعليقًا على كلمة أبي حنيفة في خطبته (إلى قيام الساعة): (ويحتمل أن يراد بها إلى قيامي الساعة من المجلس فحذف الياء واكتفى بالكسرة. أو قيام القيامة) وعندي أن الخطبة للمبايعة حقا. ويظهر أنه كان عظيم الرجاء في إنصافها أولاد علي فلما تبين له غير ذلك تكلم في بني العباس على ما سنبين.

انقلاب كما يدل التاريخ، وتثبت أخبار الثقات من المؤرخين، فهو لم يستقر إذن في الكوفة إلا في خلافة المنصور.

(ثاني الأمرين) اللذين تدل عليهما تلك الرواية أن العلماء لم يكونوا مرتاحين لمبايعة أبي العباس، وأشاروا إلى ذلك بعد أن خلا أبو حنيفة بهم عقب خطبته التي تعلن بيعته، ثم رضوا عما فعل وقال.

والحق أنه كان في أولئك العلماء من عمل لبني أمية، كابن شبرمة، وابن أبي ليلى، وبيعة محمد بن مروان في أعناقهم والوفاء بعهدهم في ذممهم، فكان لهم أن يتحرجوا في تلك البيعة الجديدة، بل كان حقًّا عليهم ذلك، أما أبو حنيفة فلم يكن لبني أمية في عنقه عهد ولا ذمة.

٢٩- استقبل أبو حنيفة عهد العباسيين بارتياح، كما تدل خطبته في حضرة أبي العباس وبيعته، ويظهر أن ذلك هو الذي يتفق مع ماضي أبي حنيفة، وإن اختلف في قابل حياته.

إن أبا حنيفة رأى اضطهاد الأمويين لبني علي، وآل النبي ﷺ، ورأى دولة بني العباس تقوم، وهي دولة شيعية في أصل نشأتها، فهي قد قامت على الدعاية الشيعية، وعلى أساس أنهم تلقوا العهد من أحد أحفاد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم هي - مهما تكن قيمة عهدها - دولة هاشمية قامت من البيت الهاشمي الكريم، فهم على بني عمهم أعطف، وإنصافهم في عهدهم مرجو، ثم هم كانوا يرددون أنهم قاموا للأخذ بثارات العلويين، والانتصاف ممن ظلموهم، وأنهم أولياؤهم، وأحق الناس بالطلب بدماء شهدائهم، فكان طبيعيا أن يرتاح أبو حنيفة لقيام هذه الدولة، وأن يمد يده بالبيعة لأول خلفائها، وكانت خطبته معلنة تقديسه لقرابة النبي ﷺ، ودعوة الناس، ثم كان كلامه بعد الخطبة - لإخوانه الفقهاء تحريضًا على الدخول في الطاعة، وملازمة الجماعة.

استمر أبو حنيفة على ولائه للدولة العباسية للأمور التي سقناها، ولمحبته لآل البيت جميعًا، ولقد كان المنصور يدنيه، ويعليه، ويرفع قدره، ويعطيه العطايا الجزيلة، ولكنه كان يردها في رفق وبحيلة؛ إذ كان لا يقبل عطاء. ولقد وقع بين المنصور وزوجه الحرة شقاق

بسبب ميله عنها، وطلبت العدل منه، فقال لها: بمن ترضين في الحكومة بيني وبينك؟ قالت: بأبي حنيفة، فرضي هو به أيضًا، فأحضره، وقال له: يا أبا حنيفة، الحرة تخاصمني، فأنصفني منها، قال أبو حنيفة: ليتكلم أمير المؤمنين: قال: يا أبا حنيفة كم يحل للرجل أن يتزوج من الناس، فيجمع بينهن؟ قال: أربع، قال: وكم يحل له من الإماء؟ قال: ما شاء ليس لهن عدد. قال: وهل يجوز لأحد أن يقول خلاف ذلك؟ قال: لا، فقال أبو جعفر: قد سمعت، فقال أبو حنيفة: إنما أحل الله هذا لأهل العدل، فمن لم يعدل، أو خاف ألا يعدل، فينبغي ألا يجاوز الواحدة، قال الله تعالى: ﴿...فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ...﴿٣﴾﴾ [النساء] فينبغي لنا أن نتأدب بأدب الله، ونتعظ بمواعظه، فسكت أبو جعفر وطال سكوته، فقام أبو حنيفة وخرج، فلما بلغ منزله أرسلت إليه خادما، ومعه مال وثياب وجارية وحمار مصري، فردها، وقال للخادم: أقرئها سلامي، وقل لها: إنما ناضلت عن ديني، وقمت ذلك المقام لله، لم أرد بذلك تقربًا إلى أحد، ولا التمست به دنيا.

٣٠- لم يعرف عن أبي حنيفة أنه تكلم في حكم العباسيين، حتى نقَم عليهم أبناء علي رضي الله عنه، واشتدت الخصومة بينهم، وقد علمت ولاءه لبني علي رضي الله عنه، وتعصبه لهم، وإيثاره إياهم، فكان طبيعيًّا أن يغضب لغضبهم، وخصوصًا أن من ثارا بحكومة أبي جعفر هما محمد النفس الزكية بن عبد الله بن حسن، وإبراهيم أخوه، وكان أبوهما ممن اتصل به أبو حنيفة رضي الله عنه اتصالاً علميًّا، حتى لقد ذكره كتاب المناقب في ضمن شيوخه، ومن روى عنهم، وسنبين ذلك بعض التبيين، وقد كان عبد الله وقت خروج ولديه في سجن أبي جعفر، ومات فيه بعد مقتل ولديه.

لذلك نرى الكلام يروى عنه في النقمة على العباسيين عند خروج هؤلاء وبعد مقتلهم، ويظهر أنه من ذلك الوقت كان لا يرى الولاء لبني العباس صوابًا. ولكنه كشأنه في ماضيه، لا يزيد في نقمته على النقد والكلام في غضون درسه أحيانًا، وأن يظهر منه الولاء لبني عليّ، الفينة بعد الفينة، لا يدعو إلى فتنة، ولا يمتشق حسامًا، وكذلك شأن العلماء لا يشغلون عن علمهم، إلا بالقدر اليسير الذي يرضون به أحاسيسهم بالمحبة والرضا فيمن يحبون ويرضون، ولقد كان أبو جعفر يعرف ذلك أو يظنه، فكان يغضي أحيانًا ويختبر أحيانًا، حتى كانت المأساة.

٣١- هذا إجمال نعرض له ببعض التفاصيل فيما يتصل بأبي حنيفة رضي الله عنه. خرج محمد النفس الزكية بالمدينة على أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥، وكان يواليه أهل خراسان وغيرهم، ولكنه كان بعيدًا عنهم، غير متحيزين إليه، فلم يكن له منهم نصرة، وإن كان لهم منهم الولاء والمحبة والرضا.

ويروى أن مالكا بالمدينة أفتى بجواز الخروج مع محمد، فقد جاء في تاريخ ابن جرير، وابن كثير، أنه أفتى الناس بمبايعة محمد بن عبد الله، فقيل له: فإن في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما كنتم مكرهين، وليس لمكره بيعة، فبايعه الناس عند ذلك على قول مالك، ولزم مالك بيته[1].

وانتهى أمر محمد بقتله، كما انتهى أمر أخيه إبراهيم الذي خرج بالعراق، واستولى على كثير من مدائنه، وهاجم الكوفة - بقتله أيضًا.

وإذا كان لمالك على هذه الرواية فتواه في جواز الخروج مع محمد على المنصور. وقد حوسب على ذلك بالضرب والأذى، فقد كان لأبي حنيفة موقف أشد من موقف مالك، فقد كان يجهر بمناصرته في درسه، بل وصل الأمر إلى أن ثبط بعض قواد المنصور عن الخروج لحربه، يروى: أن الحسن بن قحطبة أحد قواد المنصور دخل على أبي حنيفة وقال: عملي لا يخفى عليك، فهل لي من توبة، قال: إذا علم الله تعالى أنك نادم على ما فعلت، ولو خيرت بين قتل مسلم وقتلك، لاخترت قتلك على قتله، وتجعل مع الله عهدًا على ألا تعود، فإن وفيت فهي توبتك. قال الحسن: إني فعلت ذلك، وعاهدت الله تعالى ألا أعود إلى قتل مسلم، فكان ذلك إلى أن ظهر إبراهيم بن عبد الله الحسني العلوي، فأمره المنصور أن يذهب إليه، فجاء إلى الإمام، فقص عليه القصة. فقال جاء أوان توبتك. إن وفيت بما عاهدت فأنت تائب، وإلا أخذت بالأول والآخر، فجد في توبته وتأهب وسلم نفسه إلى القتل، ودخل على المنصور، وقال: لا أسير إلى هذا الوجه إن كان لله تعالى طاعة في سلطانك فيما فعلت، فلي منه أوفر الحظ، وإن كان معصية فحسبي، فغضب المنصور، وقال حميد بن قحطبة أخوه: إننا ننكر عقله منذ سنة، وكأنه خلط عليه، وأنا أسير، وأنا

(١) البداية والنهاية لابن كثير جـ١ ص٨٤.

أحق بالفضل منه، فسار، فقال المنصور لبعض ثقاته: من يدخل عليه من الفقهاء، فقالوا إنه يتردد على أبي حنيفة[1].

هذا بعض ما يروى عنه، ولئن صحت روايته، لكان هذا العمل في نظر المنصور من أخطر الأعمال على دولته، لأنه تجاوز فيه أبو حنيفة حد النقد المجرد. والولاء القلبي إلى العمل الإيجابي، وإن كان عمله مقصورًا على الإفتاء، وإن المفتي تجب عليه النصيحة في دين الله من غير تمويه للباطل، ولا تحسين للفساد، ولا تزيين لغير الحق.

ومهما يكن القول في هذه الرواية فهي تؤكد الثابت في التاريخ من أن أبا حنيفة كان يجهر بنقد الخليفة وأعماله بالنسبة للعلويين، وذلك يتفق مع ماضيه، ومع علاقته بذرية علي، فقد كانت له علاقة بزيد كما علمت، وكان جعفر الصادق ذا صلة وثيقة به، وكان محمد الباقر على اتصال به، وكان هو تلميذًا لعبد الله بن حسن أبي إبراهيم ومحمد كما نوهنا، فإذا جاءت الأخبار بولائه لهم، وآلامه لما أصابهم، فذلك هو الذي يتفق مع المنطق النفسي لأبي حنيفة، ويصل حاضره بماضيه.

٣٢- ولم يكن موقف أبي حنيفة ليخفى عن أعين المنصور المترقبة المترصدة. وخصوصًا أنه في الكوفة، ولذلك أراد أن يختبر طاعته وولاءه له وكانت الفرصة قد سنحت، فقد كان يبني بغداد، وأراد أن يجعله قاضيا، فامتنع، فأبى وأصر المنصور على أن يتولى له عملا أيا كان، فيبين الصريح عن الرغوة، ويكشف نيته، وكأن أبا حنيفة أدرك أن المقصود هو رقبته، فأراد أن يفوت رغبته، فيروى أنه قبل أن يعد اللبن في بنائها، فقد جاء في رواية ساقها ابن جرير الطبري خلاصتها: «أن المنصور أراد أبا حنيفة على القضاء بها فامتنع، فحلف المنصور أن يتولى معه، وحلف أبو حنيفة ألا يتولى، فولاه القيام بأمر المدينة، وضرب اللبن، وأخذ الرجال بالعمل، فتولى ذلك، حتى فرغوا من استتمام حائط المدينة مما يلي الخندق. وقال ابن جرير: وذكر عن الهيثم بن عدي أن المنصور عرض على أبي حنيفة القضاء والمظالم، فامتنع، فحلف ألا يقلع عنه، حتى يعمل له، فأخبر بذلك أبو حنيفة، فدعا بقصبة، فعد اللبن، ليبر بذلك يمين أبي جعفر[2].

---

(١) مناقب أبي حنيفة لابن البزازي جـ٢ ص٢٢.

(٢) تاريخ ابن كثير جـ١٠ ص٩٧.

فوّت أبو حنيفة على هذه الرواية مقصد أبي جعفر، ويظهر أن ذلك كان في الوقت الذي جمع فيه رءوس العلويين ووضعهم في السجون، وصادر أموالهم، وحرمهم مما أقطعهم سلفه أبو العباس، سواء أكان ذلك قبل مقتل ولدي عبد الله بن الحسن أم بعد مقتلهما، فذلك الاختبار كان على أي حال في وقت المنازعة بين أبي جعفر والعلويين.

٣٣- جملة الأخبار تنبئ إذًا أن أبا حنيفة استطاع بهذا اللين الذي لم يمس قلبه ودينه أن يغمض عنه العين المترقبة وقتا، وقد أغمض عنه عين المنصور، وإن لم يكن الإغماض كاملا، فقد كان يحدث منه الوقت بعد الآخر كلام يحصيه وإن كان يؤجل حسابه.

وقبل أن ننتقل إلى ذكر بعض هذه الأمور التي جعلت أبا جعفر ينزل به ما أنزل بغير حق، نقول إن المأساة التي نزلت به لم تكن عقب خروج إبراهيم بن عبد الله أخي النفس الزكية، بل كانت بعد ذلك بخمس سنوات، إذ خروج إبراهيم ومقتله كان سنة ١٤٥، وموت أبي حنيفة كان سنة ١٥٠، ولم يكن قبل ذلك بإجماع الرواة.

ولذلك نرى البحث العلمي يوجب علينا رفض ما رواه الخطيب في تاريخ بغداد عن زفر رضي الله عنه، وهذا نصه «وكان أبو حنيفة يجهر بالكلام أيام إبراهيم جهارًا شديدًا. فقلت له: والله ما أنت بمنته، حتى توضع الحبال في أعناقنا، قال: فلم يلبث أن جاء كتاب المنصور إلى عيسى بن موسى أن احمل أبا حنيفة، قال: فحمله إلى بغداد فعاش خمسة عشر يومًا»[1].

ليس لنا أن نرفض الجزء الأخير من هذه الرواية، لأن مقتل إبراهيم بعد خروجه كان في سنة ١٤٥، كما بينا، فلا يمكن أن يكون حمله إلى بغداد عقب خروجه، لأن بينهما خمس سنين كما ذكرنا، وفي كتب الأخبار أخلاط كثيرة من هذا النوع فيجب الاحتياط عند قبولها، وتحري الصادق منها، وليس ذلك سهلا.

٣٤- كان أبو حنيفة بعد مناوأة العلويين للمنصور، وإيذائه لهم وقتله لرءوسهم لا يرتاح إلى حكومته، وقد استطاع أن يدرأ عنه أذاه، وانصرف إلى العلم كشأنه، ولكن كان

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٣.

من وقت لآخر يقول بعض أقوال، أو تكون أمور منه تكشف عن رأيه فيه وفي حكمه، ولنذكر أمرين قد عثرنا عليهما من شأنهما أن يثيرا شكوك المنصور أو اتهامه:

(أحدهما) أن أهل الموصل كانوا قد انتقضوا على المنصور، وقد اشترط المنصور عليهم أنهم إذا انتقضوا تحل دماؤهم له، فجمع المنصور الفقهاء وفيهم أبو حنيفة، فقال: أليس صح أنه ﷺ قال: المؤمنون عند شروطهم، وأهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا علي، وقد خرجوا على عاملي، وقد حلت لي دماؤهم، فقال رجل: يدك مبسوطة عليهم، وقولك مقبول فيهم، فإن عفوت فأنت أهل العفو، وإن عاقبت فبما يستحقون. فقال لأبي حنيفة: ما تقول أنت يا شيخ، ألسنا في خلافة نبوة، وبيت أمان؟ قال: إنهم شرطوا لك ما لا يملكونه وشرطت عليهم ما ليس لك، لأن دم المسلم لا يحل إلا بأحد معان ثلاثة، فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل، وشرط الله أحق أن توفي به. فأمرهم المنصور بالقيام فتفرقوا، ثم دعاه وقال: يا شيخ، القول ما قلت، انصرف إلى بلادك، ولا تفت الناس بما هو شين على إمامك فتبسط أيدي الخوراج[1].

هذا ما تذكره كتب المناقب، ولقد وجدناه في الكامل لابن الأثير في حوادث ١٤٨، فقد جاء فيه: وعامة همدان شيعة لعلي، وعزم المنصور على إنفاذ الجيوش إلى الموصل والفتك بأهلها، فأحضر أبا حنيفة؛ وابن أبي ليلى وابن شبرمة وقال لهم إن أهل الموصل شرطوا لي أنهم لا يخرجون، فإن فعلوا حلت دماؤهم وأموالهم، وقد خرجوا، فسكت أبو حنيفة، وتكلم الرجلان، وقالا: رعيتك فإن عفوت فأهل ذلك أنت، وإن عاقبت فبما يستحقون، فقال لأبي حنيفة: أراك سكتَّ يا شيخ، فقال: يا أمير المؤمنين أباحوا ما لا يملكون، أرأيت لو أن امرأة أباحت فرجها بغير عقد نكاح وملك يمين، أكان يجوز أن توطأ؟ قال: لا وكف عن أهل الموصل، وأمر أبا حنيفة وصاحبيه بالعودة إلى الكوفة[2].

وسوق الخبر على هذا النحو مقبول، كرواية المناقب وهو لا يختلف في معناه عنها، ولكن في بعض أجزائه خطأ، لأنه ذكر أن ابن شبرمة، كان ممن صحب أبا حنيفة في هذا

---

(١) المناقب لابن البزازي جـ٢ ص٧١.
(٢) الكامل لابن الأثير جـ٥ ص٢١٧.

الاستفتاء، وذكر أن ذلك في حوادث سنة ١٤٨، وابن شبرمة قد توفي سنة ١٤٤، كما تذكر كتب التراجم، وابن الأثير نفسه[1]، ولذلك تكون رواية المناقب أصدق قيلا، وأدق في هذا تحريرًا.

(الأمر الثاني) من الأمور التي كشفت رأيه في حكومة أبي جعفر: أنه أرسل إليه هدية يختبره في قبولها فاعتذر عنها. فقد جاء في المناقب للمكي: أنه أرسل إليه أبو جعفر بجائزة عشرة آلاف درهم وجارية، وكان عبد الله بن حمد وزير أبي جعفر فيه كرم وجيد الرأي، فقال لأبي حنيفة عندما رفضها: «أنشدك الله إن أمير المؤمنين يطلب عليك علة فإن لم تقبل صدق على نفسك ما ظن بك، فأبى عليه، فقال: أما المال فقد أثبته في الجوائز، أما الجارية فاقبلها أنت مني، أو قل عذرك، حتى أعذرك عند أمير المؤمنين، فقال أبو حنيفة: «إني ضعفت عن النساء - أي كبرت - فلا أستحل أن أقبل جارية لا أصل إليها، ولا أجترئ أن أبيع جارية خرجت من ملك أمير المؤمنين».

٣٥- هذه أمثلة مما كان يحدث بينه وبين المنصور، وهو يترصده، ويتتبع أخباره، وكان في حاشيته من يحرض عليه، ويجعله في ظن من أقواله وفتاويه، ولكنه يمضي في أقواله وفتاويه التي يعتقد أنها الحق لا يهمه أرضوا عنه أم سخطوا ما دام قد أرضى الله وأرضى الحق وضميره، وإن كانت حاشية السوء تثير أحقاد المنصور عليه، ولا تني في تحريضه عليه بالأذى.

وروى الخطيب عن أبي يوسف أنه قال: «دعا المنصور أبا حنيفة، فقال الربيع حاجب المنصور - وكان يعادي أبا حنيفة -: يا أمير المؤمنين، هذا أبو حنيفة يخالف جدك، كان عبد الله بن عباس يقول: إذا حلف على اليمين، ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء، وقال أبو حنيفة: لا يجوز الاستثناء إلا متصلا باليمين، فقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين إن الربيع يزعم أنه ليس لك في رقاب جندك بيعة، قال: وكيف؟ قال يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم، فيستثنون، فتبطل أيمانهم، فضحك المنصور، وقال: يا ربيع، لا تعرض

---

(١) الكامل جـ٦ ص١٩٧.

لأبي حنيفة، فلما خرج قال الربيع: أردت أن تشيط بدمي! قال: لا، ولكنك أردت أن تشيط بدمي، فخلصتك وخلصت نفسي»[1].

ويروي الخطيب أيضًا: أن أبا العباس الطوسي كان سيئ الرأي في أبي حنيفة، وكان أبو حنيفة يعرف ذلك، فدخل أبو حنيفة على أبي جعفر، وكثر الناس، فقال الطوسي: اليوم أقتل أبا حنيفة، فأقبل عليه، فقال: يا أبا حنيفة، إن أمير المؤمنين يأمر الرجل منا بضرب عنق الرجل، لا يدري ما هو، أيسعه أن يضرب عنقه، فقال: يا أبا العباس، أمير المؤمنين يأمر بالحق، أم بالباطل؟ قال: بالحق، قال: أنفذ الحق حيث كان، ولا تسل عنه، ثم قال أبو حنيفة لمن قرب منه: إن هذا أراد أن يوثقني فربطته[2].

٣٦- ومن المناسب أن نذكر هنا موقفًا لأبي حنيفة لعله كان الذريعة التي اتخذ منها المنصور السبيل لإنزال الأذى بذلك الإمام العظيم، وذلك أن الأخبار تستفيض بأن الإمام رضي الله عنه كان ينقض أحكام قضاة الكوفة إذا خالفت رأيه، ويصرح بخطئها في أوقات صدورها، ولمن قضى عليهم فيها، أو قضى لهم بها، ولقد كان ذلك يثير حفيظة القاضي عليه، ويجعله يظن به السوء، وقد يدفعه إلى القول فيه عند الأمراء، بل يروى أن ابن أبي ليلى قاضي الكوفة قد شكاه فعلا، وجاء الأمر بمنعه من الفتوى حينًا. ثم أبيحت له الفتوى بعد الحظر.

لقد جاء في كتب المناقب وفي تاريخ بغداد أن ابن أبي ليلى قد نظر في أمر امرأة مجنونة قالت لرجل يا ابن الزانيين، فأقام عليها الحد في المسجد، وحدّها حدين، حدًّا لقذف أبيه، وحدًّا لقذف أمه، فبلغ ذلك أبا حنيفة فقال: أخطأ فيها في ستة مواضع: أقام الحد في المسجد، ولا تقام الحدود في المساجد، وضربها قائمة، والنساء يضربن قعودا، وضرب لأبيه حدًّا ولأمه حدًّا، ولو أن رجلا قذف جماعة كان عليه حد واحد، وجمع بين حدين، ولا يجمع بين حدين، حتى يخف أحدهما، والمجنونة ليس عليها حد، وحد لأبويه وهما غائبان ولم يحضرا فيدعيا. فبلغ ذلك ابن أبي ليلى فدخل على الأمير، فشكاه إليه، وحجر على أبي حنيفة.

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٦٥.

(٢) جـ١٣ ص٣٦٦ من تاريخ بغداد.

وقال: لا يفت، فلم يفت أيامًا، حتى قدم رسول من قبل ولي العهد، فأمر أن يعرض مسائل على أبي حنيفة حتى يفتي فيها، فأبى أبو حنيفة، وقال: أنا محجور علي، فذهب الرسول إلى الأمير، فقال الأمير: قد أذنت له، فقعد فأفتى[1].

كان أبو حنيفة في نقده لا يفرق بين حكم يحكم به القاضي، ويلزم به العامة في خطئه وصوابه، وبين فتوى يفتيها الفقيه ولا يلزم بها أحدًا، بل ربما كان نقده للفتوى التي يرى فيها خطأ أخف حدة من نقده لحكم ينفذ، ويترتب عليه ظلم واقع في نظره، إذ يكون تألمه من الظلم مذكيًا لحرارة اللوم، ودافعًا للقول الناقض الهادم، وقد يكون ذلك من الجانب النفسي له مبرراته، إذ إن خطأ القاضي تهدر به نفوس أو تضيع أموال، أو تذهب حرمات، أو تسقط حقوق، أو تقرر مظالم، ولكن من الناحية العامة النظامية يجب أن يكون للأحكام احترامها، ليأتي الإلزام بها، ويقتنع المقضي عليه بعدالتها فيرعوي عن غوايته، وتستتب الأمور، ويستقيم عمود الحكم، ولئن أخطأ القاضي ونفذ قضاؤه، وستر خطؤه، لكان ذلك أحفظ للحقوق وأصون، وخطأ قليل يغتفر، وينبه إليه في سر من غير إعلان، خير من أن يضطرب النظام، ولا تحترم الأحكام، ولا يطمئن الناس إلى نظر القضاء، ولقد كنا نود لأبي حنيفة الفقيه العظيم، والإمام المتبع، لو جعل نقده لأحكام القضاة في خفية، وبالكتب يكتبها إليهم، أو في تقرير يرسله إلى ولي الأمر برأيه، إن لم تجد المكاتبة بينه وبينهم.

٣٧- ومهما يكن موقف أبي حنيفة من أحكام القضاء، فلقد كان ابن أبي ليلى لا يتلقى نقد أبي حنيفة بصدر رحب، بل ربما عاداه بسبب ذلك النقد، وربما دفعته المعاداة إلى أن ينال أبا حنيفة بالأذى يدبره له، حتى لقد يروى أن أبا حنيفة قال عنه: «إن ابن أبي ليلى ليستحل مني ما لا أستحله من حيوان» فإذا كنا أخذنا على أبي حنيفة نقده لأحكام ابن أبي ليلى، وشدته في نقدها، وعدم تحرجه من أن يكون على ملأ من الناس، فإنا لنأخذ على قاضي الكوفة أنه جعل العلاقة بينهما عداوة بسبب ذلك النقد، وربما كانت المودة تخفف من حدته، وتجعله في دائرة العلماء، أو فيما بينه وبينه.

---

(١) راجع المناقب لابن البزازي جـ١ ص١٦٦ وتاريخ بغداد ج١٣ ص٣٥٦.

٣٨- وجدنا أبا حنيفة يميل إلى العلويين، ويبدو ذلك على لسانه في حلقة درسه، وبين تلاميذه، ووجدناه يجهر بمخالفة المنصور في غاياته عندما يستفتيه، وربما كان ذلك الاستفتاء ليكشف ما في نفسه، فإذا انكشف له نهاه عن أن يكون منه عبارات يتخذ منها الخارجون على الإمام تحلة لأيمانهم والانتقاض على إمامهم، ورأيناه يمتنع عن قبول عطاء من المنصور، وربما كان ذلك أيضًا للكشف عن خبيئة نفسه، لا لمجرد السخاء، فيرفض العطاء؛ ويصرح له بعض المخلصين له من حاشية الخليفة بأنه يريد أن يبحث له عن علة ويدعوه إلى قبول ما يهدى إليه، ليدفع الظنة عن نفسه، فيصر على الامتناع، ووجدناه ينقد القضاء النقد المر إذا وجد فيه ما يخالف الحق في نظره، من غير أن يلتفت إلى ما يجره ذلك النقد من ضياع روعة الأحكام.

٣٩- ولقد ضاق صدر المنصور حرجًا من أبي حنيفة، بل إنه برم به وبمواقفه معه وقت أن علم بميله للعلويين، وأدته اختباراته المختلفة إلى تأكيد ذلك، ثم كانت جملة من فتاويه التي استفتاه فيها تؤكد ما تأكد لديه، ولكنه لم يجد حيلة للقضاء عليه، لأنه لم يتجاوز في عمله حلقة درسه ولم يكن متهمًا في دينه، فيؤخذ بزيغه، ولا متهمًا في عمل من أعماله، فيؤخذ بظاهر من عمله، بل كان العالم الثبت الثقة السخي الذي تسايرت الركبان بذكر علمه وفضله وتقاه وهديه، فليست له حيلة عنده ما دام لم يمتشق حسامًا، ولم يخرج مع خارجة ولكنه متململ منه ومتبرم به، ولقد وجد الفرصة سانحة في عرض القضاء عليه، وإبائه أن يتولى.

عرض عليه أن يكون قاضي بغداد، وبذلك يكون القاضي الأول للدولة، فإن قبل، كان ذلك دليلا على إخلاصه، أو على طاعته المطلقة للمنصور، وإن رفض كان ذلك ذريعة للنيل منه أمام العامة من غير حريجة دينية، لأنه إذا كان فاضلا في نظرهم، فامتناعه امتناع عن واجب في عنقه، فليحمل على ذلك الواجب ببعض الأذى ينزل به، وما ينزل به من أذى، إنما هو لإكراهه على ما هو في مصلحة الناس أجمعين، لا للكيد له، ولا لظلمه، إنما ليؤدي ضريبة العلم والفضل بالقيام بحق العامة في علمه وفضله، وهو القضاء بينهم.

ولأنه كان ينتقد قضاء القضاة أحيانًا فحق عليه أن يجلس في الكرسي الأول للقضاء، ليرشد القضاة إلى ما يجب، ويحملهم على الصواب ما أمكن، وهو الفقيه الذي كانت فتاويه حاكمة على الأقضية بالتصحيح وبالتزييف، فإذا امتنع من تولي ذلك المنصب؛ فذلك حكم على سابق نقده للأحكام بأنه كان لمجرد الهدم، إذ قد لاحت له فرصة البناء فامتنع.

ولأنه إذا كان الفقيه الأول في نظر أهل العراق، فقد تحرى الخليفة الصواب إذا أراد أن يجعله القاضي الأول، فإن امتنع، فمن الصواب أن يكره على ذلك، وليس في الإكراه ظلم ظاهر ما دامت الغاية رفع منار الحق بولايته.

٤٠- دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة ليتولى القضاء فامتنع، فطلب إليه أن يرجع إليه القضاة فيما يشكل عليهم ليفتيهم فامتنع، فأنزل به العذاب بالضرب والحبس أو الحبس وحده على اختلاف الروايات. هذه هي خلاصة القصة، ولنذكرها كما جاءت في كتب التاريخ والمناقب منقولة عن الرواة.

جاء في المناقب للموفق المكي: إن أبا حنيفة لما أشخص إلى بغداد خرج ملتمع الوجه وقال: «إن هذا دعاني للقضاء، فأعلمته أني لا أصلح، وأني لأعلم أن البينة على المدعي، واليمين على من أنكر، ولكنه لا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس يحكم بها عليك وعلى ولدك وقوادك، وليست تلك النفس لي، إنك لتدعوني فما ترجع نفسي حتى أفارقك، قال: فلم لا تقبل صلتي؟ فقلت: ما وصلني أمير المؤمنين من ماله بشيء فرددته، ولو وصلني بذلك لقبلته، إنما وصلني أمير المؤمنين من بيت مال المسلمين، ولا حق لي في بيت مالهم، إني لست ممن يقاتل من ورائهم، فآخذ ما يأخذ المقاتل، ولست من ولدانهم فآخذ ما يأخذ الولدان، ولست من فقرائهم فآخذ ما يأخذ الفقراء، قال: فأقم تأتك القضاة فيما لعلهم أن يحتاجوا إليك فيه».

وجاء في المناقب لابن البزازي: «أن أبا جعفر حبس أبا حنيفة على أن يتولى القضاء ويصير قاضي القضاة، فأبى حتى ضرب مائة وعشرة أسواط، وأخرج من السجن على أن يلزم الباب، وطلب منه أن يفتي فيما يرفع إليه من الأحكام، وكان يرسل إليه المسائل، وكان لا يفتي، فأمر أن يعاد إلى السجن، فأعيد وغلظ عليه وضيق تضييقًا شديدًا».

وجاء في تاريخ بغداد: «أشخص أبو جعفر أبا حنيفة، فأراده على أن يوليه القضاء فأبى، فحلف ليفعلن فحلف أبو حنيفة ألا يفعل، فحلف المنصور ليفعلن فحلف أبو حنيفة ألا يفعل، فقال الربيع الحاجب: ألا ترى أمير المؤمنين يحلف؟ فقال أبو حنيفة: أمير المؤمنين على كفارة أيمانه أقدر مني، وأبى أن يلي، فأمر به إلى الحبس».

وجاء فيه أيضًا عن الربيع بن يونس: «رأيت أمير المؤمنين ينازل أبا حنيفة في أمر القضاء، وهو يقول: اتق الله، ولا ترع أمانتك إلا من يخاف الله، والله ما أنا بمأمون الرضا، فكيف أكون مأمون الغضب، ولو اتجه الحكم عليك ثم هددتني أن تغرقني في الفرات، أو أن أَلِيَ الحكم لاخترت أن أغرق، لك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك، فلا أصلح لذلك، فقال له: كذبت، أنت تصلح، فقال: قد حكمت على نفسك، كيف يحل لك أن تولي قاضيا على أمانتك وهو كذاب؟»[1].

٤١- ذكرنا هذه الروايات، لنضع بين يدي القارئ ما تجري به الروايات المختلفة في المحنة التي أنزلها المنصور بأبي حنيفة، وإن اختلاف المجاوبات بين أبي حنيفة والمنصور باختلاف الروايات لا تدل على تضاربها بل تدل على أن العرض قد اختلفت مجالسه، وتعددت وتباينت الأقوال فيه، فهو مرة يعرض عليه القضاء ثم الإفتاء، ويناقشه الحساب في أمر رفض العطاء، وفي مجلس آخر يشدد عليه في عرض القضاء، وأبو حنيفة يشدد في الرفض مختارًا أن يغرق في الفرات عن أن يلي القضاء، لو خيّر بين الأمرين، ومرة ثالثة يحلف عليه المنصور أن يلي، فيحلف أبو حنيفة ألا يلي، وتنتهي الأيمان بينهما إلى الحبس؛ بعد أن يثير الربيع بن يونس الحاجب أبا جعفر بما يغمزه من قول، وقد ذكرنا ما كان بين أبي حنيفة وبينه من عداوة، أو بالأحرى ما كان يكنه لأبي حنيفة من بغض، وهذه الروايات تدل في مجموعها على جملة أمور:

أولها - أن أبا حنيفة عندما رفض القضاء ما كان يرفضه لأنه لا يوالي المنصور فقط، بل يرفضه لأنه يراه عملا خطيرًا، ربما لا تقوى نفسه على احتماله، ولا يقوى ضميره على تلقي تبعاته، ولا تقوى إرادته على ضبط نفسه عن أهوائها في الأمور التي تكتنف منصبه،

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٢٩.

ولا تقوى على تنفيذ الحق في كل الناس، فهو يرى في القضاء محنة تسهل دونها كل محنة، ولقد كنا نعتقد جازمين أنه يرفضه لذلك فقط، وأنه لا يطوي في ثنايا الرفض أي نزعة سياسية لأبي حنيفة لولا أنه رفض الإفتاء أيضا، والإفتاء إنما يكون فيما يشكل على القضاة، وقد اختبر في الإفتاء، فكان القوي الجريء، اللهم إلا أن يقال إن إفتاءه عند ما تعرض عليه مسائل القضاء حكم، وهو لا يريد الحكم بأي شكل من أشكاله، بل ربما كان ذلك الحكم الذي ينطوي عليه الإفتاء أخطر من الحكم بعد النظر في المسألة، لأنه من غير دراسة الموضوع وتلمس الحق من أقوال المتقاضين، وما يبدو على ألسنتهم وغير ذلك مما يستقى في مجلس القضاء.

ثانيها - أن أبا جعفر كان يتظنن في الأمر الذي يحمل أبا حنيفة على الرفض فلم يعتقد أنه مجرد التحوب والتحرج والابتعاد عن تحمل تبعات الحكم، ولذا سأله عن السبب في رفض العطاء ولو لم يكن ثمة ارتباط بين رفض القضاء ورفض العطاء ما وجه هذا السؤال، وقد تبين من مجرى الحوادث أن أسباب التظنن كانت ثابتة، وأن من الحاشية من كانوا يثيرونها إذا سكنت نفسه، ويوجهون نظره إلى ما يثبتها إن كانت مجاوبة بينهما.

ثالثها - أن أبا حنيفة لم يكن رقيقا في أجوبته، فلم يتكلم بمعسول القول، ولم يتخذ الحيلة مخرجا، فكان يجأر بالحق غير مبال بالنتائج، بل مترقبا لها محتملا صبورًا، فهو يرفض القضاء، ويرفض الإفتاء من غير تحايل، ويصرح بأنه رفض العطاء لأنه من بيت مال المسلمين، وما كان ذلك يحل له، ثم يقسم الخليفة، فيقسم أيضًا ولا يبالي، ويغمز الربيع في القول فلا يبالي أيضًا، لأنه احتسب الأمر، وأشرف فيه على النهاية، والله يتولى الجزاء.

٤٢- وانتهى الأمر بأن أنزلت المحنة بأبي حنيفة، وقد اتفق الرواة على أنه حبس، وأنه لم يجلس للإفتاء والتدريس بعد ذلك، إذ أنه مات بعد هذه المحنة أو معها، ولكن اختلفت الرواية: أمات محبوسا بعد الضرب الذي تكاد الروايات تتفق عليه أيضا؟ أم مات محبوسا بالسم فلم يكتف بضربه، بل سقى ذلك الشيخ السم ليعجل موته، ولا يستمر في السجن طويلا؟ أم أطلق قبل موته، فمات في منزله بعد المحنة، ومنع من التدريس والاتصال بالناس؟ لقد ذكرت الروايات الثلاث في كتب المناقب وغيرها، فروي أنه استمر

بعد الضرب في الحبس حتى مات، وروي عن داود بن راشد الواسطي أنه قال: «كنت شاهدًا حين عذب الإمام لِيَلِيَ القضاء، كان يخرج كل يوم فيضرب عشرة أسواط، حتى ضرب عشرة ومائة سوط، وكان يقال له: اقبل القضاء، فيقول: لا أصلح، فلما تتابع عليه الضرب قال خفيا: اللهم أبعد عني شرهم بقدرتك، فلما أبى دسوا عليه السم فقتلوه».

وجاء في المناقب لابن البزازي أنه بعد أن حبس وضيق عليه مدة كلم المنصور بعض خواصه، فأخرج من السجن، ومنع من الفتوى والجلوس للناس والخروج من المنزل، فكانت تلك حالته إلى أن توفي[1].

ونحن نميل إلى هذه الرواية الأخيرة، لأنها هي التي تتفق مع سياق الحوادث وما عرف عن المنصور، وذلك لأن المنصور كان لا يحب أن يظهر بمظهر المضطهد للعلم والعلماء، وإذا كانت الحوادث قد اضطرته لإنزال الأذى بأبي حنيفة، فقد وجد مبرراته، والمنطق أن يكتفي بما يتفق مع هذه المبررات، وهو إكراهه على القضاء فلم يكن التعذيب لمجرد الانتقام، بل كان في الظاهر للحمل، ولم يؤد إلى نتيجه، فلا يلج فيه حتى لا تظهر نيته، والمعقول أن يكون من بين خواصه من يشفع لهذه التقية التي لم يكن منها أذى للخليفة، وإن خالفته، ثم يجب أن يكون للعامة حساب يخشى، فلا يسترسل في العذاب، والرواة متفقون على أنه أوصى بأن يدفن في جانب من المقبرة لم يجر فيه غصب دون الجانب الآخر لأنه غصب، وما كانت تلك الوصية، إلا وهو خارج الحبس، وقبيل الوفاة، ولقد كان في منعه من الاتصال بالناس والتدريس ما يوجب اطمئنان الخليفة، فلا معنى لأن يستمر الحبس، ولقد ذكر أن المنصور قد صلى على قبره بعد موته، وما كان المنصور ليفعل ذلك لو كان مات في محبسه.

٤٣- مات أبو حنيفة كما يموت الصديقون والشهداء، وكان ذلك سنة ١٥٠، وقيل سنة ١٥٣، والصحيح الأول، وقد كان في الموت راحة لذلك الضمير المعنّى، ولذلك الوجدان الديني المرهف، ولذلك القلب القوي، ولذلك العقل الجبار، ولتلك النفس الصبور التي لاقت الأذى فاحتملته، لاقته من المخالفين في الآراء ورميت بكل رمية فتحملتها مطمئنة راضية مرضية، ولقيت الأذى من الفقهاء، ثم لقيته من الأمراء ثم الخلفاء، وما ضعفت وما وهنت، وإذا كان للنفوس جهاد، ولجهادها ميادين، فأبو حنيفة

---

(١) راجع المناقب لابن البزازي جـ٢ ص١٥ وما يليها.

رضي الله عنه كان من أعظم أبطال ذلك النوع من الجهاد، وممن انتصر في كل ميادينه، وكان جلدًا في جهاده قويًا في جلاده، حتى وهو يلفظ النفس الأخير، فهو يوصي بأن يدفن في أرض طيبة لم يجر عليها غصب، وألا يدفن في أرض قد اتهم الأمير بأنه غصبها، حتى يروى أن أبا جعفر عندما علم ذلك قال: «من يعذرني من أبي حنيفة حيًا وميتًا».

ولعظمة العلم والدين والخلق والروح روعة وتأثير في الناس لا يقل عن عظمة السلطان وجاه الحكام، ولذلك شيعت بغداد كلها جنازة فقيه العراق، والإمام الأعظم، ولقد قدر عدد من صلوا عليه بخمسين ألفًا، حتى لقد صلى أبو جعفر نفسه على قبره بعد دفنه كما ذكرنا، ولا ندري أكان ذلك إقرارًا منه بعظمة الخلق والدين، وجلال التقى، أم لإرضاء العامة؟ ولعله مزيج من الأمرين، فقد كان أبو حنيفة عظيما حقًا.

٤٤- مات أبو حنيفة ببغداد ودفن بها، وعلى ذلك اتفقت الأخبار، ولكن: هل كان قد نقل حلقة درسه بها؟ لم يذكر أحد من المؤرخين أن أبا حنيفة قد نقل درسه إلى بغداد، والأخبار كلها تشير إلى أن درسه استمر بالكوفة إلى أن حيل بينه وبين الدرس والإفتاء، ففي الروايات التي تذكر محنته إشارة إلى أنه حمل من الكوفة إلى بغداد، وأحيانا تصرح بذلك، وعلى ذلك نقول: إنه في المدة التي عاشها بعد تمام بناء بغداد كان درسه بالكوفة إلى أن أنزلت به المحنة، ومات بعدها.

وليس معنى ذلك أنه لم يتخذ حلقة درس في غير الكوفة، بل المروي أنه كان إذا ذهب إلى الحج أفتى وجادل وناظر، وقد كان يتخذ له حلقة درس في المسجد الحرام أحيانًا، ثم لا نستطيع أن ننفي أنه في المدة التي آوى فيها إلى الحرم - من مظالم الأمويين وعمالهم - اتخذ له حلقة درس أدلى فيها بآرائه وفقهه، وإن كان المؤرخون وكتاب المناقب لا يذكرون شيئًا في ذلك، لا سلبا ولا إيجابا.

ومهما يكن من أمر الدروس التي كان يلقيها خارج الكوفة والمناظرات التي كانت تعقد بينه وبين الفقهاء كمناظراته مع الأوزاعي، ومدارسته الإمام مالكًا رضي الله عنهما بعض الآراء الفقهية، ثم مجادلاته الكثيرة بالبصرة - فدروسه الرئيسة كانت بين أصحابه وتلاميذه بالكوفة، حتى كان يلقب بفقيه الكوفة.

علم أبي حنيفة ومصادره

٤٥- لم يعرف تاريخ الفقه الإسلامي رجلا كثر مادحوه وناقدوه كأبي حنيفة رضي الله عنه كما ذكرنا، فقد كثرت الألسنة في قدحه، كما ألفت الكتب الكثيرة في مدحه، ذلك بأنه كان فقيهًا مستقلا قد سلك في تفكيره مسلكا استقل به، وتعمق فيه وأغور، فكان لا بد أن يجد الموافق المعجب، والمخالف المحنق، ولقد كان جل من ذموه ممن لم يستطيعوا مجاراته في استقلال فكره، أو لم تصل مداركهم إلى أفقه، أو من المتزمتين الذين يرون كل طريق لم يؤخذ فيه بأقوال السلف وحدها هو بدع منكور. وليس بحق معروف، فقد وجدوه أكثر من الرأي، حيث كان يجب التوقف في نظرهم أو الأخذ بالقليل، وبعض ناقديه، ممن جهلوه ولم يعرفوا تقاه ومروءته وما آتاه الله من فضله، من عقل موفور، وعلم غزير، وقدر خطير، ومنزلة عند العامة والخاصة، ومهما يكن تعدد أصناف القادحين، وكثرة كلامهم ولغطهم، فقد أنصف التاريخ فقيه العراق ممن شنع عليه، وكاد له في حياته، وممن افترى عليه بالكذب من بعد مماته، واستمع الناس إلى أقوال من زكوه وأثنوا عليه على أنها شهادة الصدق، وقول الحق، ثم بقيت كلمات اللاغطين دليلا على أن الإنسان مهما يعظم قدره وفكره وإخلاصه ومروءته ودينه - لا يسلم من الافتراء والامتراء وأنه بذلك يعظم بلاؤه وجزاؤه.

٤٦- ولقد بقيت أصوات الثناء تتجاوب في الأجيال، تعطر سيرة ذلك الفقيه العظيم، وقد كان الثناء على علمه وشخصه من رجال كثيرين تخالفت مناحي تفكيرهم، واتفقوا جميعا على تقديره، ولنذكر لك بعضًا قليلا من عبارات العلماء الذين عاصروه، أو قاربوه أو جاءوا بعده.

لقد قال فيه معاصره الفضيل بن عياض الذي اشتهر بالورع: «كان أبو حنيفة رجلا فقيهًا، معروفًا بالفقيه، واسع المال، معروفًا بالأفضال على كل من يطيف به، صبورًا على تعلم العلم بالليل والنهار، حسن السمت، كثير الصمت، قليل الكلام حتى ترد مسألة في حلال أو حرام، فكان يحسن أن يدل على الحق، هيابا من مال السلطان»[1].

وقال جعفر بن الربيع: «أقمت على أبي حنيفة خمس سنين، فما رأيت أطول صمتًا منه. فإذا سئل عن شيء من الفقه تفتح، وسال كالوادي، وسمعت له دويًا وجهارة بالكلام»[2].

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٤٠.

(٢) الكتاب المذكور ص٣٤٠.

وقد قال فيه معاصره مليح بن وكيع: «كان والله أبو حنيفة عظيم الأمانة وكان والله في قلبه جليلاً كبيرًا عظيماً، وكان يؤثر رضا ربه على كل شيء، ولو أخذته السيوف في الله لاحتمل، رحمه الله، ورضي الله عنه رضا الأبرار، فقد كان منهم».

ولقد وصفه معاصره الورع التقي عبد الله بن المبارك بأنه مخ العلم[1].

وقال فيه المحدث ابن جريج في مطلع حياته: «سيكون له في العلم شأن عجيب»، وقال فيه بعد أن كبر وذكر عنده: «إنه الفقيه، إنه الفقيه».

وقال فيه بعض معاصريه: «كان أبو حنيفة عجبًا من العجب. وإنما يرغب عن كلامه من لم يقو عليه»[2].

وقال فيه الأعمش معاصره: «إن أبا حنيفة لفقيه».

وقد سئل مالك عن عثمان البتي فقال: كان رجلا مقاربًا، وسئل عن ابن شبرمة فقال: كان رجلا مقاربًا، وسئل عن أبي حنيفة، فقال: «لو جاء إلى أساطينكم هذه - يعني السواري - فقايسكم على أنها خشب لظننتم أنها خشب»[3].

٤٧- لا نستطيع أن نحصي أقوال من أثنوا على أبي حنيفة فهذا الذي سقناه غيض من فيض، وكل من عاصره - سواء أكان موافقًا أم كان مخالفًا - وصفه بأنه كان فقيهًا، ولعل أبلغ هذه الأوصاف جميعًا ما ذكره عبد الله بن المبارك من أنه: «كان مخ العلم» فهو قد أصاب من العلم اللباب، ووصل فيه إلى أقصى مداه، وكان يستبطن المسائل، ويستكنه كنهها، ويتعرف أصولها، ويبني عليها، ولقد شغل بفكره وعلمه ومناظراته، فهو بين المتكلمين يناقشهم، ويدفع أهواء ذي الأهواء، ويناقش الفرق المختلفة، وله رأي في مسائل علم الكلام أثر عنه، بل هناك رسائل نسبت إليه، وله في الحديث مسند ينسب إليه، وله بهذا المسند إن كانت صحيحة مقام في الحديث، وإن كان مقامه في الفقه والتخريج وفهم

---

(١) الخيرات الحسان ص٣٣.
(٢) الخيرات الحسان ص٢٥.
(٣) الانتقاء لابن عبد البر ص٣١٣.

الأحاديث واستنباط علل أحكامها، والبناء عليها - المقام الأعلى، حتى إن بعض معاصريه قال: «إنه لم يعرف أحدًا أحسن فهمًا للحديث منه» وما ذلك إلا لأنه يستخرج العلل الباعثة على الأحكام من مطويات الألفاظ والمناسبات، وما اقترن بالقول، فلا يكتفي بفهمه على ظاهر القول، بل يفهم المعنى، ويستخرج العلة، ويربطها بمناسبات الأمور، وملابساتها ثم يبني عليها، ويعتبر الحكم المعروف أصلا يبني عليه ما يشبهه في معناه.

٤٨- من أين لأبي حنيفة كل هذا العلم؟ ما مصادره؟ ما مهيئاته؟ ما الذي توافر له، حتى كان منه ما رواه تاريخ العلم الإسلامي؟

إن المهيئات التي يجب توافرها لتوجيه الشخص توجيهًا علميًّا، ولنبوغه في وجهته أربعة أمور:

أولها - صفاته التي جبل عليها، أو كانت منه بمنزلة الجبلّة، أو التي اكتسبها حتى صارت منه بمنزلة الملكات، وبعبارة جامعة: هي الصفات التي تعين نزوعه النفسي، وتبين منحاه الفكري.

ثانيها - الموجهون الذين التقى بهم، وأثروا فيه، ورسموا له الطريق التي اختار نهجها، أو أروه المناهج المختلفة، وعلى ضوئها شق طريقه، وعبر سبيله، وسار فيما رآه المنهج الأمثل، والطريق الأقوم.

ثالثها - حياته الشخصية، وتجاربه، وما نزل به أو لابسه في أدوار حياته مما جعله يسير في المسارات التي انتهى إليها، فإنه قد تتحد المواهب والشيوخ لشخصين ولكن أحدهما ينتهي إلى النجاح، والآخر لا ينجح، أو يسلك غير السبيل الذي يؤدي إلى النجاح لأن حياته الخاصة رسمت له طريقًا آخر، ولم يكن ثمة مواءمة بين ما يوجهه إليه شيوخه ومواهبه، وما توجهه إليه حياته الخاصة وما صادفه فيها.

رابعها - العصر الذي أظله، والبيئة الفكرية التي عاش فيها، وترعرعت مواهبه تحت سلطانها، ولنخص كل واحد من هذه العناصر بكلمة:

صفات أبي حنيفة

٤٩- اتصف أبو حنيفة بصفات تجعله في الذروة العليا بين العلماء، فقد اتصف بصفات العالم الحق، الثبت الثقة، البعيد المدى في تفكيره، المتطلع إلى الحقائق، الحاضر البديهة الذي تسارع إليه الأفكار.

(أ) وقد كان رضي الله عنه ضابطًا لنفسه، مستوليًا على مشاعره، لا تعبث به الكلمات العارضة، ولا تبعده عن الحق العبارات النابية، كان مرة يناقش في مسألة أفتى فيها واعظ العراق وذو المكانة بين أهله الحسن البصري، فقال: أخطأ الحسن، فقال له رجل: أنت تقول أخطأ الحسن يا ابن الزانية، فما تغير وجهه ولا تلون، ثم قال: والله أخطأ الحسن وأصاب عبد الله بن مسعود، وكان يقول: «اللهم من ضاق بنا صدره؛ فإن قلوبنا قد اتسعت له»[١].

ولم يكن هدوءه هذا وسعة صدره، صادرين عن شخص جامد الحس ضعيف الشعور، بل كان ذا قلب شاعر، ونفس محسة، يروى أنه قال له بعض مناظريه: يا مبتدع يا زنديق، فقال: غفر الله لك، والله يعلم مني خلاف ذلك، وإني ما عدلت به مذ عرفته، ولا أرجو إلا عفوه، ولا أخاف إلا عقابه، ثم بكى عند ذكر العقاب، فقال له الرجل: اجعلني في حِلٍّ مما قلت. فقال: كل من قال فيَّ شيئًا من أهل الجهل فهو في حِلّ، وكل من قال فيَّ شيئًا من أهل العلم، فهو في حرج، فإن غيبة العلماء تبقى شيئًا بعدهم[٢].

فلم يكن هدوء أبي حنيفة، هدوء من لا يحس، بل كان هدوء من علت نفسه وسمت بالتقوى فلا يحس إلا بما يتصل بالله، ولا تعلق بها أدران الناس، كأنها صفحة مجلوة ملساء، لا ينطبع فيها شيء من أقوال الناس المؤذية، بل تتحدر عنها، ولا يتصل بها شيء منها، وكان هدوءه هدوء الحازم الضابط لنفسه الصبور المحتمل الذي لا يطيش فكره وراء العواصف التي تعرض للنفس، ولقد كان ثابت الجأش رابط الجنان، يروى أن حية سقطت من السقف في حجره وهو في حلقة بالمسجد فتفرق كل من حوله ولكنه استمر في حديثه ونحاها[٣].

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٥٢.

(٢) الخيرات الحسان ص٤٠.

(٣) المناقب للمكي جـ٢ ص٢٦٨.

(ب) وقد أوتي استقلالًا في تفكيره، جعله لا يفنى في غيره، ولاحظ ذلك عليه شيخه حماد بن أبي سليمان، فقد كان ينازعه النظر في كل قضية، لا يأخذ فكرة من غير أن يعرضها على عقله، واستقلال فكره هو الذي جعله يرى ما يرى حرًّا غير خاضع إلا بالنص من كتاب أو سنة، أو فتوى صحابي، أما التابعي فله أن ينظر في قوله، يخطئه ويصوبه، لأن رأيه ليس واجب التقليد، ولا من الورع تقليده، ولقد كان يعيش في وسط شيعي، وهو الكوفة، والتقى بأئمة الشيعة في عصره، كزيد بن علي، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، وعبد الله بن حسن، واحتفظ برأيه في كبار الصحابة، مع عظيم ميله إلى العترة النبوية السمحاء، ومحبته لهم آل البيت، واحتماله العذاب في سبيلهم. وجاء في الانتقاء لابن عبدالبر ما نصه:

«قال سعيد بن أبي عروبة: قدمت الكوفة فحضرت مجلس أبي حنيفة، فذكر يومًا عثمان بن عفان، فترحم عليه، فقلت له: وأنت يرحمك الله، فما سمعت أحدًا في هذا البلد يترحم على عثمانِ بن عفان غيرك»[1].

هذا هو الفكر المستقل لا يخضع للعامة، ولا يفنى في الخاصة، ولا يؤثر فيه الحب والبغض.

(جـ) وكان عميق الفكرة، بعيد الغور في المسائل، لا يكتفي بالبحث في ظواهر الأمور والنصوص، ولا يقف عند ظاهر العبارة، بل يسير وراء مراميها البعيدة أو القريبة، ولا يكتفى في الأمر يدرسه كما هو في ظاهر وضعه بل يسير في البحث عن علله وغاياته غير متوقف ولا وانٍ، ولعل ذلك العقل الفلسفي المتعمق هو الذي دفعه لأن يتجه أول حياته إلى علم الكلام، ليرضي تلك النهمة العقلية، ويشبع ذلك النزوع الفكري بالبحث في تلك الأمور، ولعل ذلك التعمق هو الذي دفعه لأن يدرس الأحاديث دراسة متعمق، يبحث عن علل ما اشتملت عليه من أحكام، مستعينًا في ذلك بإشارات الألفاظ ومرامي العبارات، وملابسات الأحوال، والأوصاف المناسبة، حتى إذا استقامت بين يديه العلة، أطرد القياس بها، وفرض الفروض وصور الصور، وسار في ذلك شوطًا بعيدًا.

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر ص١٣٠.

(د) وكان حاضر البديهة، تجيئه أرسال المعاني متدافعة في وقت الحاجة إليها، فلا تحتبس فكرته ولا يغلق عليه في نظر، ولا يفحم في جدال، ما دام الحق في جانبه، وعنده من الأدلة ما يؤيده[1].

وكان واسع الحيلة يعرف كيف ينفذ إلى ما يفحم خصمه من أيسر سبيل، وله في ذلك غرائب ومدهشات معجبات، قد امتلأت بها كتب المناقب والتراجم وكتب التاريخ التي تصدت لبيان حياته، ونذكر من ذلك ثلاث مناظرات تكشف عن حسن تأتيه، ولطف مداخله، وإن لم تكن من أغرابها.

أولاها - أنه يروى أن رجلا مات وأوصى إلى أبي حنيفة وهو غائب، وارتفع إلى ابن شبرمة، فذكر ذلك له، وأقام أبو حنيفة البينة أن فلانًا مات وأوصى إليه، فقال ابن شبرمة يا أبا حنيفة أتحلف أن شهودك شهدوا بحق؟ قال: ليس عليّ يمين، كنت غائبًا، قال: ضلت مقاييسك، قال أبو حنيفة: ما تقول في أعمى شج، فشهد له شاهدان بذلك، أعلى الأعمى أن يحلف أن شهوده شهدوا بحق، وهو لم ير؟ فحكم بالوصية وأمضاها.

ثانيتها - أنه دخل الضحاك بن قيس الخارجي الذي خرج في عهد الأمويين مسجد الكوفة، فقال لأبي حنيفة: تب، فقال: مم أتوب؟ قال من تجويزك الحكمين، فقال أبو حنيفة: تقتلني أو تناظرني؟ فقال: بل أناظرك؟ قال: فإن اختلفنا في شيء مما تناظرنا فيه، فمن بيني وبينك؟ قال: اجعل أنت من شئت، فقال أبو حنيفة لرجل من أصحاب الضحاك: اقعد فاحكم بيننا فيما نختلف فيه إن اختلفنا، ثم قال للضحاك: أترضى بهذا بيني وبينك: قال: نعم، قال: فأنت قد جوزت التحكيم، فانقطع.

ثالثتها - أنه يروى أنه كان بالكوفة رجل يقول: عثمان بن عفان كان يهوديًا. ولم يستطع العلماء إقناعه أو حمله على أن يقول غير مقالته، فأتاه أبو حنيفة، قال: أتيتك خاطبًا، قال: لمن؟ قال: لابنتك، رجل شريف غني بالمال، حافظ لكتاب الله سخي، يقوم الليل في ركوع، كثير البكاء من خوف الله، قال: في دون هذا مقنع يا أبا حنيفة، قال: إلا أن فيه

---

(١) روي عن الليث بن سعد أنه قال: كنت أتمنى رؤية أبي حنيفة، حتى رأيت الناس متقصفين على شيخ، فقال رجل: يا أبا حنيفة، وسأله عن مسألة، فوالله ما أعجبني صوابه كما أعجبني سرعة جوابه.

خصلة، قال: وما هي؟ قال: يهودي، قال: سبحان الله!! تأمرني أن أزوج ابنتي من يهود؟ قال: ألا تفعل؟ قال: لا، قال: فالنبي ﷺ زوج ابنته من يهودي! أي من عثمان رضي الله عنه الذي يزعمه الرجل كذلك، قال: أستغفر الله، إني تائب إلى الله عز وجل».

والأخبار مستفيضة بسعة حيلته في المناظرات، وحسن استخراجه للطائف القول في المواقف حرجًا وضيقًا، حتى لقد قال له أبو جعفر المنصور: أنت صاحب حيل.

وكان يسهل له سبيل الجدال قوة فراسته، وبصره بنفوس الرجال، وقدرته على فتح مغاليق قلوبهم وخفايا نفوسهم، فيأتي إليهم من قبل ما يدركون ويألفون ويسوغ الحق لهم، ويسهل قبوله عليهم.

(هـ) وكان أبو حنيفة مخلصًا في طلب الحق، وتلك هي صفة الكمال التي رفعته ونورت قلبه، وأضاءت بصيرته بالمعرفة، فإن القلب المخلص الذي يخلو من الغرض ودرن النفس والهوى في بحث الأمور وفهم المسائل، يقذف الله فيه بنور المعرفة فتزكو مداركه، ويستقيم فكره، وإن الاتجاه المستقيم في طلب الحقائق ليسهل إدراك العقل لها، بخلاف العقل الذي أركسته الشهوات، فإنها تضله، وما يدري أهو في مهاوي شهواته، أم في مدارك عقله.

ولقد خلص أبو حنيفة نفسه من كل شهوة، إلا الرغبة في الإدراك الصحيح، وعلم أن هذا الفقه دين، أو فهم في الدين لا يطلبه من غلبت عليه فكرة، ولم يجعل نفسه تسير إلا وراء الحق وحده؛ وما يهدي إليه، وسواء عليه أن تكون غالبًا أو مغلوبًا، بل هو الغالب دائمًا ما دام يصل إلى الحق، ولو كان الذي أقنعه به من خصومه في الجدل والمناظرة.

وكان لإخلاصه لا يفرض في رأيه أنه الحق المطلق الذي لا يشك فيه، بل كان يقول: «قولنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن من قولنا، فهو أولى بالصواب منا»[1].

وقيل له: «يا أبا حنيفة هذا الذي تفتي به، هو الحق الذي لا شك فيه، فقال: والله لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه...» وقال زفر: كنا نختلف إلى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف،

---

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٥٢.

ومحمد بن الحسن، فكنا نكتب عنه، فقال يوما لأبي يوسف: «ويحك يعقوب لا تكتب كل ما تسمعه مني، فإني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غدًا، وأرى الرأي غدًا فأتركه بعد غد»[1].

وكان لإخلاصه في طلب الحق يرجع عن رأيه إن ذكر له مناظره حديثًا لم يصح عنده غيره، ولا مطعن له فيه، أو ذكرت له فتوى صحابي كذلك.

يروى عن زهير بن معاوية، أنه قال: سألت أبا حنيفة عن أمان العبد، فقال: إن كان لا يقاتل فأمانه باطل، فقلت: حدثني عاصم الأحول عن الفضيل بن يزيد الرقاشي قال: كنا نحاصر العدو، فرمي إليه بسهم فيه أمان فقالوا: قد أمنتمونا، قلنا: إنما هو عبد، فقالوا: والله ما نعرف منكم العبد من الحر، فكتبنا بذلك إلى عمر بن الخطاب، فكتب عمر أن أجيزوا أمان العبد. فسكت أبو حنيفة، ثم غبت عن الكوفة عشر سنين، ثم قدمتها، فأتيت أبا حنيفة، فسألته عن أمان العبد فأجابني بحديث عاصم، ورجع عن قوله، فعلمت أنه متبع لما سمع.. وقيل له: أتخالف النبي ﷺ؟ فقال: لعن الله من يخالف رسول الله ﷺ. به أكرمنا الله وبه استنقذنا[2].

هذا هو إخلاص أبي حنيفة لفقهه ودينه، فلم يكن من المتعصبين لآرائهم، بل دفعه الإخلاص للحق - مع سعة عقله - لأن يفتح قلبه لغير رأيه من الآراء، وإن التعصب إنما يكون ممن غلبت مشاعره على أفكاره، أو ممن ضعفت أعصابه، وضاق نطاق فكره، ولم يكن أبو حنيفة شيئًا من ذلك، بل كان القوي في عقله، المستولي على نفسه وأعصابه، المخلص في طلب الحق، الخائف من ربه، فقدر لنفسه الخطأ دائمًا.

(و) وكان يتوج هذه الصفات كلها صفة أخرى لعلها مظهر لهذه الصفات كلها، أو هي هبة الله لبعض النفوس، تلك الصفة هي قوة الشخصية، والنفوذ والمهابة، والتأثير في غيره، بالاستهواء والجاذبية، وقوة الروح، كان له تلاميذ كثيرون، ولم يكن يفرض عليهم رأيه، بل كان يدارسهم ويتعرف آراء الكبار منهم، ويناقشهم مناقشة النظير، لا مناقشة الكبير، وكان هو ينتهي برأي، فيصمت الجميع عنده، ويسكنون إليه، وقد يستمر بعضهم

---

(١) الكتاب المذكور ص٤٠٢.
(٢) الانتقاء لابن عبد البر ص١٤٠، ١٤٥.

على رأيه، وفي الحالين لأبي حنيفة مكانته، وشخصيته، وقد وصف مجلس أبي حنيفة مع أصحابه معاصره مسعر بن كدام، فقال: كانوا يتفرقون في حوائجهم بعد صلاة الغداة، ثم يجتمعون إليه، فيجلس لهم، فمن سائل ومن مناظر، ويرفعون الأصوات لكثرة ما يحتج لهم، وإن رجلا يسكن الله به هذه الأصوات لعظيم الشأن في الإسلام[1].

٥٠- هذه جملة من صفات أبي حنيفة، بعضها فطري، وبعضها كسبي راضَ نفسه عليها، وأخذها على سمته، وهي مفتاح شخصيته، وهي التي جعلته ينتفع بكل غذاء روحي يصل إليه، فكانت في نفسه كالأجهزة التي يتمثل بها الغذاء في الأجسام الحية، وكانت بها المجاوبة بينه وبين عصره، وشيوخه وتجاربه، تتغذى من هذه العناصر، وتمدها هي بنوع جديد من الفكر والرأي، عميق النظر، بعيد الأثر في النفوس والأجيال، وبهذه الصفات استولى أبو حنيفة على المعجبين به، فدفعهم إلى الثناء عليه، وأثار حقد الحاسدين فاندفعوا إلى الطعن في سيرته.

---

(١) المناقب للمكي جـ٢ ص٣٦.

شيوخه

٥١- قال أبو حنيفة: «كنت في معدن العلم والفقه، فجالست أهله، ولزمت فقيهًا من فقهائهم».

هذه هي الجملة التي قالها أبو حنيفة في تربيته العلمية، وفي دراساته الفقهية طالبًا قبل أن يكون مفتيًا، وهي بظاهر ألفاظها تدل على أن أبا حنيفة عاش في وسط علمي، ونشأ فيه، وأنه جالس العلماء الذين كانوا في الوسط، وأخذ منهم، وعرف مناهج بحثهم، ثم اختار من بينهم فقيهًا، وجد فيه ما يرضي نزوعه العلمي، فلزمه، واختصه بهذه الملازمة، وإن لم يهجر سواه، فهو كان يذاكر العلماء غيره أحيانًا، لأن هذه الملازمة لم تقطع مجالستهم، فيجمع الرواة على أنه كان تلميذًا لحماد بن أبي سليمان الذي انتهت إليه مشيخة الفقه العراقي في عصره، وأنه تلقى عن غيره، وروى عن كثيرين، وذاكر كثيرين وخصوصًا بعد وفاة حماد، ولما جاور بيت الله الحرام، عندما خرج مهاجرًا من الكوفة، من وجه عامل الأمويين ابن هبيرة، ولذلك يذكر الذين أرخوا حياته شيوخًا كثيرين تلقى عليهم مع ذكر ملازمته لحماد.

٥٢- وقبل أن نتجه إلى ذكر هؤلاء الشيوخ، أو على التحقيق ذكر المعروفين باتجاهات فقهية خاصة منهم نلم إلمامة بثلاثة أمور:

٥٣- أولها: أن شيوخ أبي حنيفة كانوا من نِحَل مختلفة، وفرق متباينة، فلم يكونوا جميعًا من فقهاء الجماعة، أو لم يكونوا من أهل الرأي وحدهم، فقد كان ممن تلقى عليهم علماء في الحديث، ومنهم من تلقوا فقه القرآن وعلمه من ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنه، فقد رأينا له أنه أقام بمكة مدة تقرب من نحو ست سنين، كما يفهم من روايات بعض الكتب كما بينا، وإقامته بمكة هذه المدة، وهو ذو الفكر القوي، والعقل الواعي لا بد أن يكون قد تلقى فيها من التابعين الذين تلقوا علم ابن عباس رضي الله عنه، وفقه القرآن الكريم منه، أو من تلاميذهم.

ثم كان من الذين جالسهم بالعراق كثيرون من فرق الشيعة على اختلافهم، منهم من كانوا من الكيسانية، ومنهم الزيدية، ومنهم أئمة الإمامية، الاثنا عشرية، والاسماعيلية

ولكل أولئك أثر في فكره وإن لم يعرف عنه أنه نزع منازع هؤلاء، إلا في محبته للعترة النبوية، وكان مثله في تلقيه عن العراق والآراء المختلفة، كمثل من يتغذى من عناصر مختلفة، ثم تتمثل هذه العناصر جميعًا، فيخرج منها ما يكون به قوام الحياة، وكذلك كان أبو حنيفة يأخذ من كل هذه العناصر، ثم يخرج منها بفكر جديد، ورأي قويم، ولم يكن من نوعها، وإن كان فيه خيرها.

٥٤- ثانيا: أن أبا حنيفة انتهى من هذه الدراسات المختلفة التي تلقاها، إلى أنه علم فتاوى الصحابة الذين اشتهروا بالاجتهاد، وجودة الرأي والذكاء.

جاء في تاريخ بغداد: «دخل أبو حنيفة يومًا على المنصور، وعنده عيسى بن موسى، فقال للمنصور: هذا عالم الدنيا اليوم، فقال له: يا نعمان عمّن أخذت العلم؟ قال: عن أصحاب عمر عن عمر، وعن أصحاب علي عن علي، وعن أصحاب عبد الله (أي ابن مسعود) عن عبد الله، وما كان في وقت ابن عباس على وجه الأرض أعلم منه، قال: لقد استوثقت لنفسك».

تلقى أبو حنيفة فتاوى هؤلاء الصحابة الأجلاء، وعبارته تنبئ عن أنه كان متتبعًا لفتاويهم أو على الأقل قد وصلت إليه عن التابعين الذين التقى بهم، ودرس عليهم، لأنه أخذها عن أصحابهم من غير توسط.

وهؤلاء الصحابة الذين تلقى فتاويهم من أهل المنازع العقلية، وممن أوتوا حظًّا كبيرًا من التفكير العقلي المستقل في ظل الكتاب والسنة المعروفة، وبذلك تعرف أي أثر كان لهذه الفتاوى في نفسه، إذ وجهته ذلك التوجيه العقلي في فهم علل الأحكام، وقياس الأشياء بأشباهها، فوق ما فيه هو من نزوع فلسفي، كما بينا.

٥٥- ثالثها: أن كتاب المناقب جميعًا يذكرون أنه التقى ببعض الصحابة وبعضهم يذكر أنه روى عنهم أحاديث، وأنه ارتفع بذلك إلى رتبة التابعين، ويسبق بهذا الفضل الفقهاء الذين عاصروه كسفيان الثوري والأوزاعي ومالك وغيرهم من أقرانه.

ولم يختلف الرواة في أن أبا حنيفة التقى ببعض الصحابة الذين عمروا، وعاشوا إلى نهاية المائة الأولى أو ما يقاربها، أو عاشوا شطرًا من العقد التاسع منها، وذكروا أسماء كثيرين

من الصحابة التقى بهم ورآهم. منهم أنس بن مالك الذي توفي سنة ٩٣ وعبد الله بن أبي أوفى المتوفى سنة ٨٧ وواثلة بن الأسقع المتوفى سنة ٨٥ وأبو الطفيل عامر بن واثلة المتوفى سنة ١٠٢ بمكة، وهو آخر الصحابة موتا. وسهل بن ساعدة المتوفى سنة ٨٨ وغيرهم[1].

ولقد اختلفوا في روايته عنهم. قال بعض العلماء إنه روى عنهم وذكروا أحاديث رواها. ولكن أهل الخبرة من علماء الحديث ضعفوا سندها إليه وإن كان لبعضها قوة في طرق أخرى، ومن ذلك حديثه: «مَنْ بَنَى مَسْجِدًا لله كَمَفْحَصِ قَطَاةٍ، أَوْ أَصْغَر، بَنَى الله لَه بَيْتًا فِي الجُنَّةِ»، وحديث «دَع ما يَرِيبُك إلى ما لا يَرِيبُك» وحديث: «إِنَّ الله يُحِبُّ إِغَاثَة اللَّهْفَان»، وحديث: «طَلَب العِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ» وحديث: «إِنَّ الدَّالَّ عَلَى الخَيْرِ كَفَاعِلِهِ»، وحديث: «لا تُظْهِرِ الشَّمَاتَة لأَخِيك فَيَرْحَمُه اللهُ وَيَبْتَلِيكَ»[2].

وكثيرون من العلماء على أن أبا حنيفة وإن التقى ببعض الصحابة لم يرو عنهم، واحتجوا بأنه عندما التقى بهم لم يكن في سن من يتلقى العلم، ويعيه وينقله، وبأنه في مطلع حياته قد اتجه إلى الاشتغال بالسوق وما يتصل بها، حتى صرفه إلى العلم ما أسداه إليه الشعبي من نصيحة، وبأن كل سند ينتهي إليه، وفيه أنه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب أو ضعيف، وبأن أصحابه كأبي يوسف ومحمد وعبد الله بن المبارك، وزفر، وغيرهم لم يدونوا فيما أثر عنهم من كتب، ولم يذكروا فيما عرف لهم من أقوال، تلك الأحاديث التي تذكر مروية عن أبي حنيفة على أنها من روايته، ولو كانت هذه النسبة صحيحة لعرفوها، ولأشاعوها وذكروها في مآثره لأنهم كانوا معنيين بذلك[3].

٥٦- وإنما نميل إلى ذلك الرأي، ونختاره فنقرر أن أبا حنيفة رضي الله عنه التقى ببعض الصحابة الذين امتد بهم العمر إلى عصره، ولكنه لم يرو عنهم.

وعلى ذلك يكون السؤال: أيعد تابعيًا أم لا يعد؟

---

(١) راجع المناقب للمكي ص٢٤ من الجزء الأول، الخيرات الحسان ص٢٢ وتبييض الصحابة للسيوطي ص٦.

(٢) راجع الكتب السابقة.

(٣) مأخوذة بتوضيح من الخيرات الحسان ص٢٥.

لقد اختلف العلماء في تعريف التابعي، فقال بعضهم إنه من لقي الصحابي، وإن لم يصحبه، فمجرد الرؤية على ذلك الرأي تجعل الشخص تابعيًا، وأبو حنيفة على هذا الاعتبار يكون تابعيًا، وبعض العلماء لا يكتفي في تعريف التابعي بمجرد الرؤية للصحابي، بل لا بد أن يكون قد صحبه، وتلقى عنه، وعلى ذلك لا يعد أبو حنيفة تابعيًا، اللهم إلا إذا صدقنا ما يقال إنه روى عن بعض الصحابة الذين ذكرناهم.

٥٧- ومهما يكن الكلام في روايته عن الصحابة فالعلماء مجمعون على أنه التقى ببعض التابعين وجالسهم، ودارسهم، وروى عنهم، وتلقى فقههم، وكانت سنه تسمح باللقاء، والتلقي، والرواية.

وقد اختلفت مناهج من روى. فمنهم من اشتهر بالأثر كالشعبي، ومنهم من اشتهر بالرأي، وهم كثيرون وقد أخذ عن عكرمة حامل علم ابن عباس، ونافع حامل علم ابن عمر وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة. ويظهر أنه اتصل به أمدًا غير قصير، ولقد ذكر أنه كان يناقشه في التفسير ويتلقاه عنه، فقد جاء في الانتقاء: «عن أبي حنيفة قلت لعطاء بن أبي رباح: ما تقول في قول الله عز وجل: ﴿...وَءَاتَيْنَـٰهُ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ...﴿٨٤﴾﴾ [الأنبياء] قال: آتاه أهله، ومثل أهله. قلت: أيجوز أن يلحق بالرجل ما ليس منه؟ فقال: وكيف يكون القول فيه عندك؟ فقلت يا أبا محمد أجور أهله، وأجورًا مثل أجورهم، فقال: هو كذلك، والله أعلم، فإن صحت هذه الرواية فإنها تدل على أمرين:

أحدهما: أن أبا حنيفة قد جالس عطاء بن أبي رباح، ودارسه، وأخذ منه، وإذا كان عطاء قد توفي سنة ١١٤هـ، فمعنى ذلك أنه كان يرحل إلى مكة حاجًا، ويدارس العلماء فيها، وهو متتلمذ لحماد، ولم تكن ملازمته له مانعة من هذه الدراسة كما نوهنا وكما تبين.

ثانيهما - أنها تدل على أن «عطاء» كان يتعرض في دروسه بمكة لتفسير القرآن الكريم وأن مدرسة مكة ورثت علم عبد الله بن عباس، وأخص ما اشتهر به رضي الله عنه علمه بالقرآن الكريم وناسخه ومنسوخه.

٥٨- والآن قد آن لنا أن نذكر بعض كلمات عن كل شيخ من شيوخه الذين اتصل بهم، وكان له لون فكري معين، لنعرف جملة الينابيع التي استقى منها، والموارد التي تورد عليها، وبها تستبين نواحي ثقافته الفقهية.

وأبرز شيوخه هو من لزمه، وهو حماد بن سليمان الأشعري بالولاء، لأنه كان مولى لإبراهيم بن أبي موسى الأشعري، وهو قد نشأ بالكوفة، وتلقى فقهه على إبراهيم النخعي، وكان أعلم الناس برأيه، وقد مات سنة ١٢٠هـ ولم يتلق فقه النخعي فقط، بل تلقى مع ذلك فقه الشعبي، وهذان الاثنان قد أخذا عن شريح، وعلقمة بن قيس، ومسروق بن الأجدع، وأولئك قد تلقوا فقه الصحابيين عبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وقد أورثا أهل الكوفة بإقامتهما فيها فقهًا كثيرًا، وهو عماد الفقه الكوفي، فبفتاويهما وفتاوى تلاميذهما الذين نهجوا نهجهما تكوّن ذلك التراث الفقهي العظيم، تلقى حماد هذا كما رأيت، فقه إبراهيم النخعي وفقه الشعبي، ولكن يظهر أنه كان الغالب عليه فقه إبراهيم، وهو فقه أهل الرأي، لأن الشعبي كان أقرب إلى فقهاء الأثر منه إلى فقهاء الرأي، ولو أنه عاش بالعراق، وكانت دراسته فيه، إذ إن طريقة فقهاء الرأي كانت مبغضة له ولم يرتضها.

ولزم أبو حنيفة حمادًا ثماني عشرة سنة كما نقلنا عنه، وأخذ فقه أهل العراق الذي كانت فيه خلاصة فقه علي وعبد الله بن مسعود، وأخذ عنه بالذات الفتاوى التي كانت لإبراهيم النخعي، حتى لقد قال الدهلوي: إن المعين للفقه الحنفي هو أقوال إبراهيم النخعي، وإليك كلمته في حجة الله البالغة: «كان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه، لا يجاوزه إلا ما شاء الله، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه، دقيق النظر في وجوه التخريجات، مقبلا على الفروع أتم إقبال، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار، وجامع عبد الرزاق، ومصنف أبي بكر بن شيبة، ثم قايسه بمذهب أبي حنيفة. تجده لا يفارق تلك المحجة، إلا في مواضع يسيرة وهو في تلك المواضع اليسيرة أيضا لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة»[1].

وقد يكون في هذا القصر مبالغة، بيد أنه مما لا شك فيه أن ملازمة أبي حنيفة لحماد هذا، وكون حماد أعلم الناس بفقه إبراهيم النخعي كما يقول كل الرواة، فيه الدلالة الكافية على أن الينبوع الأكبر لفقه أبي حنيفة كان مما ورثه حماد هذا عن إبراهيم، وخصوصًا أن ما تثبته القراءة الدقيقة لكتب الآثار عند الحنفية يؤدي إليه.

---

(١) حجة الله البالغة جـ١ ص١٤٦.

٥٩- وقد ذكرنا أنه مع ملازمته لحماد، وتلمذته له، كان يأخذ عن غيره، ثم بعد وفاة حماد لم ينقطع الدرس والتحصيل، يتعلم ويعلم، شأن العلماء الصادقين الآخذين بالأثر: «لا يزال عالمًا ما دام يطلب العلم، فإذا ظن أنه علم فقد جهل» فقد ذكرنا أنه في موسم الحج، وفي رحلاته إلى مكة كان يأخذ عن عطاء بن أبي رباح، ويلازمه ما دام مجاورا بيت الله الحرام، وقد رُوي أنه حج نحو خمس وخمسين حجة، ويفهم من هذا أنه كان يحج كل عام بعد أن بلغ سن الشباب، وإن كنا لا نميل إلى الجزم بهذا العدد، أو ترجيحه. وقد كان يتخذ من الحج سبيلا للتزود من العلم والحديث، والإفتاء، كما اتخذ منه زادًا للتقوى بالقيام بالمناسك والمشعر الحرام.

وعن عطاء وفي مدرسة مكة أخذ علم ابن عباس الذي ورثه عنه كما أخذ عن عكرمة مولاه الذي ورث علمه، حتى لقد قال يوم باعه ابنه علي بأربعة آلاف دينار: ما خير لك بعت علم أبيك بأربعة آلاف، فاستقال المشتري فأقاله.

وأخذ علم ابن عمر وعلم عمر عن نافع مولى ابن عمر، وهكذا اجتمع له علم ابن مسعود، وعلم علي، عن طريق مدرسة الكوفة، وعلم عمر وابن عباس بمن التقى من تابعيهم رضي الله عنهم أجمعين.

٦٠- نستطيع إذن أن نقول إنه تلقى فقه الجماعة الإسلامية بشتى منازعها، إن كان قد غلب تفكير أهل الرأي، بل عد شيخ أهل الرأي، ولكن أبا حنيفة لم يقتصر على الأخذ عن هؤلاء الفقهاء، بل تجاوز ذلك إلى أئمة الشيعة فأخذ عنهم ودارسهم، وله مواقف محمودة في نصرتهم، حوسب عليها كهلا وشيخًا حتى مات رضي الله عنه شهيد الإخلاص للعترة النبوية، والتمسك بالحق والزهادة.

ولقد التقى بالأئمة زيد بن علي، ومحمد الباقر، وأبي محمد عبد الله بن الحسن. وكلٌّ له قدم في الفقه والعلم ثابتة.

فالإمام زيد بن علي زين العابدين رضي الله عنه، المتوفى سنة ١٢٢، كان عالمًا غزير العلم في شتى الفنون الإسلامية، فهو عالم بالقراءات وسائر علوم القرآن، وعالم بالفقه

وعالم في العقائد والمقالات فيها، حتى لقد كان المعتزلة يعدونه من شيوخهم، ويروى أن أبا حنيفة تتلمذ له سنتين. حتى لقد جاء في الروض النضير أن أبا حنيفة قال: «شاهدت زيد ابن علي، كما شاهدت أهله فما رأيت في زمانه أفقه منه، ولا أعلم، ولا أسرع جوابًا، ولا أبين قولا، لقد كان منقطع القرين» نحن لا نشك في لقائه، ولكن لا نعتقد أنه لازمه، بل تلقى عنه في مقابلات من غير ملازمة.

٦١- ومحمد الباقر بن زين العابدين أخو الإمام زيد رضي الله عنه، وقد توفي قبله، وهو من أئمة الشيعة الإمامية، اتفق على إمامته، الاثنا عشرية والإسماعيلية، وهما أشهر فرق الإمامية، وقد لقب بالباقر، لأنه بقر العلم، ولقد كان، مع أنه من آل البيت، لا يذكر الخلفاء الثلاثة بسوء، يروى أنه ذكر بحضرته أبو بكر وعمر وعثمان من بعض أهل العراق بسوء، فغضب وقال مؤنبًا: أنتم من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم؟ قالوا: لا، قال: أنتم من الذين تبوءوا الدار والإيمان؟! قالوا: لا، قال: ولستم من الذين جاءوا من بعدهم يقولون «ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان» قوموا عني، لا قرب الله داركم، تقرون بالإسلام. ولستم من أهله[1]. وقد مات الباقر سنة ١١٤هـ.

وقد كان الباقر على علم غزير، ويظهر أن التقاء أبي حنيفة به كان في أول نشأته وظهوره بالرأي، وقد كان أول لقاء له بالمدينة، وهو يزورها. فإنه يروى أنه قال له: أنت الذي حوّلت دين جدي وأحاديثه بالقياس؟ قال أبو حنيفة: معاذ الله، فقال محمد: بل حولته. فقال أبو حنيفة: اجلس مكانك، كما يحق لك، حتى أجلس، كما يحق لي، فإن لك عندي حرمة كحرمة جدك ﷺ في حياته على أصحابه، فجلس، ثم جثا أبو حنيفة بين يديه، ثم قال: إني سائلك عن ثلاث كلمات فأجبني: الرجل أضعف أم المرأة؟ فقال محمد: المرأة، فقال أبو حنيفة كم سهمًا للمرأة؟ فقال: للرجل سهمان، وللمرأة سهم، فقال أبو حنيفة: هذا قول جدك، ولو حولت دين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم، وللمرأة سهمان لأن المرأة أضعف من الرجل. ثم قال: الصلاة أفضل أم الصوم؟ فقال الصلاة، قال هذا قول جدك، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها

(١) قد ذكر ابن البزازي أنه مات سنة ١١٧، ولكن الذي رأيته في الكامل هو ما ذكر هنا، أنه مات سنة ١١٤.

أن تقضي الصلاة ولا تقضي الصوم، ثم قال: البول أنجس أم النطفة، قال: البول أنجس، قال: فلو كنت حولت دين جدك بالقياس، لكنت أمرت أن يغتسل من البول، ويتوضأ من النطفة، ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس، فقام محمد فعانقه وقبّل وجهه وأكرمه».

ذكر هذه المناظرة الموفق المكي في مناقبه، وسياقها يدل على أنها كانت في أول لقاء، لأنه سأله سؤال من لم يعرف عنه إلا أنه اشتهر بالقياس، فلما تبين له أنه لم يعمل القياس في موضع النص، وساق ما ساق لتوضيح طريقته قبله، ويدل أيضًا على أن أبا حنيفة قد اشتهر بالرأي والجدل حول القياس، وهو ما زال ملازمًا حلقة حماد شيخه، فلم يكن استمراره في حلقة حماد بمانعه من أن يشتهر، وينمي خبر علمه وطريقته، لأن حمادًا توفي سنة ١٢٠، والباقر توفي سنة ١١٤، فلا بد أن هذه المناظرة، وهي أول لقاء بينه وبين أبي حنيفة، كانت، وحماد لا يزال حيًّا.

والأخبار تنبئ عن أبا حنيفة كانت له شهرة وهو في درس حماد، وسياق حياته يرشح لذلك، فإن رحلاته المختلفة إلى البصرة، وكثرة حجة وملاقاته العلماء ومناقشتهم حول طريقة الرأي التي كان يذاكرها حمادًا، لا بد أن هذا كله كان يجعل له شهرة، وإن لم يستقل بحلقة درس قائمة بذاتها.

٦٢- وكما كان لأبي حنيفة اتصال علمي بالباقر، كان له اتصال بابنه جعفر الصادق، وقد كان في سن أبي حنيفة رضي الله عنهما، فقد ولدا في سنة واحدة، ولكنه مات قبل أبي حنيفة، فقد توفي سنة ١٤٨ أي قبل أبي حنيفة بنحو سنتين، وقد قال أبو حنيفة فيه «والله ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق».

ولقد جاء في المناقب للموفق المكي «أن أبا جعفر المنصور قال: «يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهيئ له من المسائل الشداد» فهيأ له أربعين مسألة، وإن أبا حنيفة يقول عندما دخل على أبي جعفر وهو بالحيرة: «أتيته فدخلت عليه، وجعفر بن محمد جالس عن يمينه، فلما بصرت به دخلتني من الهيبة لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر، فسلمت عليه، وأومأ فجلست، ثم التفت إليه، فقال: يا أبا عبد الله هذا أبو

حنيفة؟ فقال: نعم. ثم التفت إلي، فقال: يا أبا حنيفة ألق على أبي عبد الله من مسائلك، فجعلت ألقي عليه، فيجيبني، فيقول: أنتم تقولون كذا، وأهل المدينة يقولون كذا، ونحن نقول كذا، فربما تابعنا وربما تابعهم، وربما خالفنا، حتى أتيت على الأربعين مسألة، ثم قال أبو حنيفة: إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس».

وهذه الرواية تنبئ عن أن أبا حنيفة أحس بمنزلة جعفر الصادق عند أول لقاء وأن جعفرًا كان له رأي في الفقه، ولا شك أن ذلك كان قبل أن يكون ما بين المنصور والعلويين من عداوة.

ولقد عد العلماء جعفرًا هذا من شيوخ أبي حنيفة، وإن كان في سنه.

٦٣- وأبو محمد عبد الله بن الحسن بن الحسن. قد تتلمذ له أبو حنيفة كما جاء في المناقب للمكي، ولابن البزازي، وغيرهما، وكان محدثًا ثقة صدوقًا روى عنه سفيان الثوري ومالك وغيرهما، وكان معظما عند العلماء، عابدًا كبير القدر، وفد عليه عمرو بن عبد العزيز فأكرمه، ووفد على السفاح في أول عهد العباسية، فعظمه وأعطاه ألف درهم، فلما ولي المنصور عامله بعكس ذلك، وكذلك أولاده وأهله، فقد سيقوا مقيدين مغلولين عن المدينة إلى الهاشمية، فأودعوا السجن، ومات أكثرهم فيه.

وقد نوهنا إلى أن هذه المعاملة الظالمة للعلويين عامة، ولآل عبد الله بن الحسن خاصة، هي التي حولت قلب أبي حنيفة عن العباسيين وجعلته يغمز حكم أبي جعفر من وقت لآخر بالقول الناقد الشديد لأنه كان يحب العلويين، كشأن أكثر الفارسيين، لأنه تتلمذ على كثيرين منهم كما رأيت، وكانت له بعبد الله مودة خاصة.

وقد كانت وفاة عبد الله سنة ١٤٥، وله من السن نحو ٧٥ سنة، فهو يكبر أبا حنيفة بنحو عشر سنوات، إذ قد ولد سنة ٧٠هـ.

٦٤- ولم يكن اتصال أبي حنيفة العلمي مقصورًا على رجال الجماعة، وأئمة آل البيت، بل يقول كتاب المناقب إنه أخذ عن بعض ذوي الأهواء، وذكروا بعضهم على أنه من شيوخه، فذكروا جابر بن يزيد الجعفي من شيوخه، وهو من غلاة الشيعة، الذين أخذوا

بمبدأ رجعة النبي ﷺ، وبرجعة علي رضي الله عنه والأئمة، ولقد ذكر ابن البزازي في مناقب أبي حنيفة أن يزيدًا هذا من أتباع عبد الله بن سبأ، ولكني أستبعد أن يكون هو كذلك، وأرجع أن يكون من الشيعة غير السبئية، لأن السبئية يقولون بأن عليًا إله أو قريب من إله، وعليّ كفّرهم، وما كان لأبي حنيفة أن يأخذ علم الإسلام عن كفار، وإذا كان قد قال برجعة علي رضي الله عنه، ووافق السبئيين في ذلك، فقد وافق في هذا أيضًا الكيسانية فالأقرب أن يكون منهم.

ويظهر أن أبا حنيفة قد دارسه بعض العقليات، مع اعتقاده أنه منحرف في فهمه، قد استولى عليه هوى معين، ولذا كان يقول فيه: «جابر الجعفي أفسد نفسه بالهوى الذي أظهره، وليس عندي في الكوفة في بابه أكبر منه»[1]. ولم يبين أبو حنيفة أي باب من أبواب العلم كان فيه جعفر هذا مستأجرًا، ولم يكن فيه أكبر منه، ولعله باب من أبواب التخريج، أو الأمور العقلية.

ولقد كان هو يذاكره، وينهى أصحابه عن مجالسته، وكأنه كان يخشى عليهم فتنة عقله، وقوة تفكيره أن يؤخذوا بها، فينحرفوا معه في أهوائه ونحله، وكان يصفه بالكذب فقد جاء في ميزان الاعتدال: قال أبو يحيى الحماني: سمعت أبا حنيفة يقول: «ما رأيت فيمن رأيت أفضل من عطاء ولا أكذب من جابر الجعفي»[2].

ونرى من هذا أنه كان يتلقى العلم من كل من كانت له قوة في ناحية من نواحيه وإن انحرف في بعض تفكيره، يأخذ منه موضع نفعه، ويتجنب موضع ضره، يميز طيبه من خبيثه فيجني طيبه، ويلفظ خبيثه، ويأخذ العلم من كل وعاء، ولا يهمه حامل الوعاء، بل لا يهمه نفس الوعاء، فأخذ ما فيه من خير، ولو كان فيه بعض الدنس، وما دام الدنس لا يمنع من استساغة العلم نفيا سليما.

والانتقاء بهذا الشكل لا يستطيعه إلا أقوياء العقول، الذين علا أفق تفكيرهم، ولم تستهوهم فكرة معينة، تمنعهم من تعرف الخير في غيرها. وأبو حنيفة في هذا كان وحيد عصره.

(١) المناقب للمكي جـ٢ ص٨٨.
(٢) هامش المناقب للمكي جـ١ ص٤٢.

لقد كان العلماء في عصره أحد رجلين: رجل يقتصر على فقه الإسلام لا يعدوه، ولا يتجاوز أقطاره. وإن اتسع أفقه في التخريج والرأي. ورجل أخذ يدرس العقائد ويتفلسف في فهمها وتؤديه الفلسفة في غير علم باب الدين ومراميه إلى الانحراف عن أغراضه ومعانيه أحيانًا، ولم يكن ثمة من يجمع بين الدراسات الفقهية المحكمة العميقة، والدراسات العقلية التي حكمها للدين، وسيرها في طريق لا غلو فيه، ولا شطط، ولا انحراف عن المقصد الأسمى، فسلك أبو حنيفة ذلك المسلك الوسط الذي لم يسلكه سواه، وبلغ فيه الشأو والغاية، ولذلك طلب العلم من كل أبوابه، وسلك فيه كل مسالكه، واتجه إلى كل غاية، بعقل مسيطر قويم، ودين قوي متين، ونفس لوامة ناقدة فاحصة. ولقد كان يحس بأن تلاميذه لا يطبقون كل ذلك، فكان ينهاهم عن الخوض في غير الفقه، وعن أن يتلقوا من غير الفقهاء، وقد رأيت فيما مضى، كيف نهى ولده حمادًا عن الخوض في علم الكلام، وهو فيه العالم المبرز.

دراساته الخاصة وتجاربه

٦٥- لحياة الشخص الخاصة، وما يكتنفها من أحوال وشئون، وما يتصل بها من دراسات حرة يعتمد فيها على شخص، وما تعركه به التجارب، آثار في علمه وتوجيهه وإرهاف فكره أو إضعافه، وقد كانت حياة أبي حنيفة ودراساته وتجاربه، تتجه به نحو تكوين فقيه العراق الأول.

(أ) فهو أولا نشأ في بيت من بيوت التجار، ثم لم ينقطع طوال حياته عن التجارة وإن كان قد أناب عنه من يلازم عمله ويزاول التجارة، وبهذا كان عليما بالصفق في الأسواق وأحوال البياعات، وبالعرف التجاري، وفي الجملة كانت تجاربه في السوق هادية له مرشدة تجعله يتكلم في معاملات الناس وأحكامها كلام الخبير الفاهم، ولعله من أجل ذلك جعل للعرف مكانًا في تخريجه الفقهي، إذ لم يكن كتاب ولا سنة كما سنبين إن شاء الله تعالى. ولعل تلك الخبرة هي التي جعلته يحسن التخريج بالاستحسان وعندما يكون في القياس منافاة للمصلحة أو العدالة أو العرف. ولقد قال محمد بن الحسن تلميذه: «كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس. فينتصفون منه ويعارضونه حتى إذا قال: أستحسن لم يلحقه أحد منهم. لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل فيذعنون جميعا ويسلمون له».

وما ذاك إلا لإدراكه لدقيق المسائل، وصلتها بالناس ومعاملاتهم وأغراضهم. فإن استحسن فإنما يأخذ مادته من دراساته لأحوالهم مع دراسات أصول الشرع الشريف ومصادره.

(ب) وكان أبو حنيفة كثير الرحلة. فقد حج كما يقول الرواة نحو خمس وخمسين سنة. وهو عدد يدل على الكثرة. ولا يخلو من مبالغة. وكان في حجه يدارس ويذاكر، ويروي، ويفتي، فهو في مكة يلتقي بعطاء بن أبي رباح وفي أول مرة التقى به يسأله عطاء: من أين أنت؟ فيقول: من أهل الكوفة. فيقول له عطاء: من أهل القرية الذين فرقوا دينهم شيعًا؟ فيقول له: نعم. فيسأله عطاء: فمن أي الأصناف أنت؟ فيقول له: ممن لا يسب السلف، ويؤمن بالقدر، ولا يكفر أحدًا بذنب، فقال له عطاء: عرفت فالزم.

وهو في حجه يذهب إلى مالك ويذاكره الفقه، ويلتقي بالأوزاعي ويذاكره، وهكذا كانت رحلاته في الحج علمية يعرف منها مواطن الوحي، وأماكن الرسالة، ومشاهد الرسول، وبذلك يحيط خبرًا بمعاني الآثار ودقائق الأخبار، ويكون كمن شاهد وعاين.

يعرض في رحلاته فتاويه، ويستمع إلى نقدها، فيمحصها، ويعرف مواضع ضعفها، هذا إلى ما تفيده الرحلات نفسها من فتق للذهن، ومعرفة بالبلاد المختلفة، فيحسن التفريع في المسائل الفقهية، ويحكم تصورها، والإلمام بأحكامها.

(جـ) وكان أبو حنيفة رجلا نظارًا أغرم بالجدل والمناظرة منذ شب في طلب العلم. وقد كان ينتقل إلى البصرة موطن الفرق الإسلامية، ويجادل رءوسها، وينازلهم في آرائهم، حتى لقد يروى أنه جادل نحو اثنين وعشرين فرقة، ثم جادل وهو كبير دفاعًا عن الإسلام، ولقد روي أنه جادل الدهرية مرة. فقال لهم يوجههم إلى ضرورة الإيمان بمنشئ العالم: ما تقولون في رجل يقول لكم: إني رأيت سفينة مشحونة، مملوءة بالأمتعة والأحمال، قد احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة، وهي من بينها تجري مستوية ليس فيها ملاح يجريها ويقودها، ولا متعهد يدفعها ويسوقها. هل يجوز ذلك في العقل؟ فقالوا: لا.. هذا شيء لا يقبله العقل، ولا يجيزه الوهم، فقال أبو حنيفة رحمه الله: فيا سبحان الله، إذا لم يجز في العقل وجود سفينة مستوية من غير متعهد ولا مجر، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها، وتغير أمورها وأعمالها، وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ومحدث لها».

ومجادلته في العقائد أرهفت تفكيره، وعمقت مداركه، ثم كانت مناظراته في الفقه في كل مكان في رحلاته، ففي مكة والمدينة، وسائر ربوع الحجاز كانت تعقد المناظرات، وتقام سوق الفقه، كلٌ يدلي بنظره وحجته، فكان بهذا يطلع على أحاديث لم يكن يعرفها من قبل، وأوجه للقياس عساه لم يكن قد تنبه إليها، وفتاوى للصحابة لم يكن قد اطلع عليها، وقد رأيت فيما أسلفنا من قول أنه كان يفتي بعدم جواز الأمان من العبد، حتى نبهه مناظره إلى أمر عمر رضي الله عنه بجواز أمانه، فأفتى بالجواز، ورجع عن رأيه.

(د) وطريقة أبي حنيفة في درسه تشبه أن يكون دراسة له لا إلقاءً للدروس على تلاميذ. فالمسألة من المسائل تعرض له، فيلقيها على تلاميذه، ويتجادل معهم في حكمها، وكلٌ يدلي برأيه، وقد ينتصفون منه في المقاييس، كما رُوي عن الإمام محمد، ويعارضونه في اجتهاده، وقد يتصايحون، حتى يعلو ضجيجهم كما نقلنا فيما مضى عن مسعر بن كدام، وبعد أن يقلبوا النظر من كل نواحيه يدلي هو بالرأي الذي تنتجه هذه الدراسة، ويكون صفوها، فيقر الجميع به، ويرضونه، والدراسة على هذا النحو هي تثقيف للمعلم والمتعلم معًا، وفائدتها للمعلم لا تقل عن فائدتها للتلميذ، وإن استمرار أبي حنيفة على ذلك النحو من الدرس جعله طالبًا للعلم إلى أن مات، فكان علمه في نمو متواصل وفكره في تقدم مستمر.

وكان إذا عرض له الحديث تعرف أوجه العلة للأحكام التي يشتمل عليها وناقشهم ثم يفرع عن المسائل ما يراه متفقًا مع الأصل في العلة. ويعد ذلك هو الفقه، حتى كان يقول: «مثل من يطلب الحديث ولا يتفقه، مثل الصيدلاني يجمع الأدوية ولا يدري لأي داء هي، حتى يجيء الطبيب، وهكذا طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه، حتى يجيء الفقيه».

وترى من هذا أنه كان يجعل من تلاميذه مناظرين، لا متلقين متوقفين حتى يقول، وكان يتعهدهم بثلاثة أمور:

(أحدها) أن يواسيهم بماله، ويعينهم على نوائب الدهر، حتى إنه كان يزوج من يكون في حاجة إلى الزواج، وليس عنده مئونته، ويرسل إلى كل تلميذ قدر حاجته، ولقد قال شريك فيه: كان يغني من علمه وينفق عليه وعلى عياله، فإذا تعلم قال: لقد وصلت إلى الغني الأكبر بمعرفة الحلال والحرام[1].

(ثانيها) أنه يتوجه إلى نفوسهم، فيتعهدها بالرعاية، فإذا وجد في أحدهم إحساسًا بالعلم يمازجه غرور أزال عنه درن الغرور ببعض الاختبارات، يثبت بها أنه ما زال في حاجة إلى فضل من المعرفة يأخذها عن غيرها.

(١) الخيرات الحسان ص ٤٢ - ٥١.

يروى أن أبا يوسف تلميذه وصاحبه قد أحس من نفسه بأنه قد آن له أن يعقد مجلسًا يستقل فيه بالدرس، فقال أبو حنيفة لبعض من عنده: اذهب إلى مجلس يعقوب (أبي يوسف) وقل له: ما تقول في قصار دفع إليه رجل ثوبا ليقصره بدرهمين، ثم طلب ثوبه، فأنكره القصار، ثم عاد، وطلبه فدفعه له مقصورًا، فله أجرة. فإن قال: نعم، فقل له: أخطأت، وإن قال: لا، فقل له أخطأت، فصار الرجل إليه، فسأله فقال: نعم له أجرة. فقال أخطأت، فنظر ساعة، ثم قال: لا، فقال: أخطأت، فقام من ساعته لأبي حنيفة فقال له: ما جاء بك إلا مسألة القصار، قال: أجل علمني. قال: إن كان قصره بعدما غصبه فلا أجرة له، لأنه إنما قصره لنفسه، وإن كان قبل غضبه، فله الأجرة، لأنه قصره لصاحبه.

ولعل ذلك كان أمرًا ضروريًّا للمسلك الذي كان يسلكه في حلقة درسه، فإن رفعه تلاميذه إلى مرتبته يجادلهم، وينتصفون منه، قد يدفع بعضهم إلى الغرور فيحتاج من يكون موشكًا أن يدلي نفسه بغرورها إلى من يرشده إلى مواطن نقصه، وحاجته إلى التكمل، وينبهه إلى أنه لم يؤت من العلم إلا قليلا.

(ثالثها) أنه كان يتعهدهم بالنصيحة وخصوصًا لمن كان منهم على أهبة افتراق أو من كان يتوقع له شأنًا من الشأن، وارجع إلى المناقب للمكي وابن البزازي نجد فيهما الشيء الكثير من الوصايا المحكمة الرائعة كوصيته ليوسف بن خالد السمتي، ووصيته لنوح بن أبي مريم الجامع، ووصيته لأبي يوسف رضي الله عنه، وغيرها.

وفي الجملة لقد جعل أبو حنيفة من تلاميذه نظراء وأصدقاء، وأعطاهم كل نفسه، حتى لقد كان يقول لهم: «أنتم مسار قلبي وجلاء حزني».

عصر أبي حنيفة

٦٦- ولد أبو حنيفة سنة ٨٠ أي في خلافة عبد الملك بن مروان الأموي، وعاش إلى سنة ١٥٠، وأدرك عهد العباسيين، فهو أدرك العهد الأموي في عنفوانه وقوته، ثم في تحدره وتهاويه، وأدرك الدولة العباسية في نشأتها قوية ظافرة ناهضة عنيفة مسيطرة.

والقارئ يجد أنه أدرك من العصر الأموي أكثر مما أدرك من العصر العباسي، فقد عاش في العصر الأموي اثنتين وخمسين سنة، وهي السن التي تربى فيها، وبلغ أوجه العلمي، ونضجه الفكري الكامل، ولم يدرك من العصر العباسي إلا ثماني عشرة سنة، وفي هذه السن يغلب على الشخص ألا يأخذ من الجديد. إذ استقامت عاداته الفكرية ومناهجه العلمية وصار ينتج الكثير ولا يأخذ إلا القليل، ولا يصح أن نقول: لا يأخذ مطلقًا، لأن العقل البشري طلعة يتطلع إلى علم ما لم يعلم، وتعرف ما يجهل دائمًا، وخصوصًا عقول العلماء المخلصين فإنهم يطلبون المزيد دائما، وإن كانوا في كهولتهم يعطون الكثير، ويأخذون القليل ويؤثرون أكثر مما يتأثرون.

وعلى ذلك يجب أن نتصور أن ما أخذه أبو حنيفة من عصره كان أكثره من الأموي، وأقله من العباسي.

٦٧- وفي الحق أن الفرقة بين آخر العصر الأموي وصدر العصر العباسي وهو الذي عاش فيه أبو حنيفة، ليست كبيرة من ناحية الروح العلمي، وخصوصا الجانب الديني منه، وذلك لأن الدور الذي كان في العصر العباسي إنما هو نمو لما كان في آخر العصر الأموي، وهو نتائج، مقدماتها كانت قبله وجزء من الطريق الذي كان ابتداؤه هنالك، فمثل العصور من ناحية روحها العلمي والاجتماعي كمثل الأنهار المتصلة تسير المياه فيها متدافعة متلاحقة لا تختلف كثيرًا في ألوانها وطعمها إلا بمقدار قليل تأخذه من مجراها، وليس لنزعة الدولة ولونها السياسي أثر إلا بمقدار التنمية أو التعويق، أو التوجيه، والأصل ثابت يسير ببطء أو بسرعة على حسب ما تقدمه الدولة من معونة أو تثبيط، وهو في سرعته وبطئه واصل إلى الغاية.

وإن الروح العلمي والاجتماعي الذي سيطر في الدولة الأموية كان من عمل الجماعة لا من أعمال الدولة، فالعلم قامت به تلك الجماعة الكريمة التي ورثت علم الصحابة، ثم احتضنته فأزهر، وأتى بأينع الثمرات.

وكان بجوارها هؤلاء الذين ورثوا حضارات الأمم - التي غلبها المسلمون - وعلومها فكانوا يزودون العربية ببعض علم هذه الأمم، إما فيما يدلون به من آراء، أو أرسال الفكر التي يترجمونها من اللسان الفارسي وغيره، وقد ابتدأت الترجمة في العصر الأموي، وحسبك أن تعلم أن صاحب كليلة ودمنة، والأدب الصغير والأدب الكبير، عاشوا أكثر حياتهم في العصر الأموي، فإذا وجدنا العلم الديني ينمو في العصر العباسي، والترجمة تذيع وتنتشر وتكثر وتمده بالعون، فإنما ذلك من زيادة المقدار، وحسن التوجيه، وتنوعه لا من الإنشاء والابتداء.

٦٨- وإذا كان أبو حنيفة عاش في العصرين كما علمت، وجب علينا أن نشير إشارة موجزة إلى الحياة السياسية في العصر الأموي والعباسي، ثم الحياة الاجتماعية والعلمية وامتدادها في صدر العصر العباسي الأول، ثم المسائل التي كانت تشغل الفكر الإسلامي، مما يتصل بالعقيدة، أو السياسة، أو الفقه.

٦٩- ولنبدأ بالناحية السياسية، وهنا نجد الظاهرة الأولى في قيام الدولة الأموية، فإنها قامت بعد سلطان الخلفاء الأربعة، وقد كان الخليفة يُختار من بين الممتازين المسلمين، بترشيح من الخليفة الذي يسبقه، كما كان الأمر في خلافة عمر، أو من غير ترشيح كما كان الأمر في خلافة أبي بكر وعلي، أو بأمر وسط بينهما كما كان الأمر في اختيار عثمان رضي الله عنه، فلما جاءت الدولة الأموية صارت الخلافة ملكًا عضوضًا، وإذا كان مؤسس هذه الدولة قد ارتضته طائفة كبيرة من المسلمين، خليفة، فبقية من حملوا ذلك الاسم من بعده لم يكن من حقهم أن يحسبوا أنهم ولوا أمر المسلمين باختيار حر من جماهير المسلمين، ولذلك كانت الاضطرابات، والانتقاضات تتخلل عصور الدولة الأموية، فإن سكتت ففي الظاهر، والقلوب تغلي بنيران الحقد، ولم يكن كثيرون منهم تمنعهم حريجة دينية من إنزال الأذى ببعض من لهم مكانة بين المسلمين، فيزيد بن معاوية ينتقض عليه أبناء الأنصار،

فيبيح مدينة رسول الله ﷺ للجند يعيثون فيها فسادًا من غير رادع من دين، ولا مراعاة لحرمة، ويرفض بيعته الحسين بن علي سبط رسول الله ﷺ، لأنها تخالف أصول الحكم في الإسلام، ويخرج عليه حاملا سيفه، فيقتله أعوان يزيد قتلة فاجرة، ويذهب دمه عبيطًا من غير أن يرعى حرمة قرابة أو دين، وتؤخذ أخواته، بنات علي من فاطمة سبايا أو شبه سبايا إلى يزيد، ثم يتوالى في آخر الدولة الأموية خروج العلويين الفاطميين، ويتوالى القتل الفاجر فيهم، فيقتل زيد بن علي ويقتل يحيى ابنه، ويقتل عبد الله بن يحيى، ولم يكن ذلك فقط ما تحدى به الأمويون النفوس المحبة لآل البيت، بل كان لعن علي بن أبي طالب أمرًا لازمًا على المنابر، كأنه سنة متبعة، وهي بدعة آثمة ابتدعها معاوية بن أبي سفيان، واستنكرها عليه المسلمون، حتى لقد أرسلت إليه أم المؤمنين زوج رسول الله ﷺ، أم سلمة كتابًا تقول فيه: «إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم وذلك أنكم تلعنون علي بن أبي طالب، ومن أحبه، وأشهد أن الله أحبه ورسوله» واستمر لعن علي، على المنابر، حتى أبطله عادل الأمويين عمر ابن عبد العزيز.

٧٠- ولقد كان في الأمويين نزعة عربية شديدة، وقد أحيوا فيها شيئًا كثيرًا من تراث العرب قبل الإسلام، وهذا التراث قد يكون فيه المحمود الذي لا يذم، ولكنهم غلوا غلوًّا شديدًا وصلوا به إلى درجة التعصب على غير العرب، وهضم حقوقهم، وهم في الشرع سواء مع سائر المسلمين، فإن الناس جميعًا سواء في الإسلام، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، ولكن أوقع الأمويين بالموالي ظلمًا شديدًا، حتى لقد حرموهم حقوقهم في غنائم الجيش إذا غزوا، وخالفوا بذلك شرعة الله التي شرعها في الغنائم، ولذلك أسهم الموالي في الانتقاض على الأمويين، ولم يقروا لهم بحكم طائعين.

فكانت البلاد الإسلامية بسبب ما نزل تموج بالفتن، وتموج بالشر، إن سكنت في الظاهر فسكون النار المتأججة تحت الرماد، فلقد أتى حين من الدهر لم تقم فتن، ولكن كان التدبير الخفي، والمؤامرة المستترة، للانتقاض بشكل أحكم، وليذهبوا بهذه الدولة، فكان التدبير والدعوة للخلافة العباسية، فقد استمر يتكون في خلايا السكون. حتى كان ما كان من قيام العباسيين، وإتيان الدولة الأموية من قواعدها.

٧١- هذا هو حكم الأمويين في جملته، لا في تفصيله، وفي نواحيه التي أثارت الجماهير، وقد يكون له نواحي خير تحمد وتذم. وقد رأى أبو حنيفة عندما رأت عينه الدنيا حكم الأمويين في أقسى مظاهره، وأعنف صوره، أي حكم الحجاج بن يوسف الثقفي الطاغية الأموي، فإن الحجاج قد مات وأبو حنيفة في نحو الخامسة عشرة، وهي سن تدرك وتفهم، وقد رأى بذلك الحكم الأموي في أعنف أشكاله، وأقسى مظاهره، ولا شك أن لذلك أثره في ذلك الفتى المولى، وفي تقديره لحكم هذه الدولة، ولقد كان ذلك التقدير ينمو ويكبر كلما كبر، ورأى ما يرتكبون مع عترة الرسول، حتى كان منهم له ما كان من اضطهاده بالسجن والتعذيب، ولم ينجه إلا الفرار، وأن يأوي إلى بيت الله الحرام.

فلما كانت الدولة العباسية أمن من بعد خوف، ورجا أن تكون يدها أرحم، لأن رحمها أقرب، ولأنها جاءت بعد الشدة والكوارث، ولقد بايع أبا العباس السفاح سمحًا مختارًا، وكان لسان الفقهاء الناطق، كما أسلفنا في بيان حياته، ولكن ما إن جاء عصر أبي جعفر، وقد أخذ يدعم الدولة بدعائم فيها عنف وحزم، لا رفق فيها ولا هوادة، وسام العترة النبوية الأذى فألقى بشيوخها في غيابات السجن، وصارت دماء العلويين تراق في غير حرب.. ورأى في حكم المنصور امتدادًا لحكم الأمويين. وإن تغير الاسم وتغيرت البطاقة. فكان بينهما ما ذكرنا وانتهى الأمر بالأذى الذي نزل بأبي حنيفة رضي الله عنه، وقارن وفاته.

٧٢- لقد عاش أبو حنيفة بالعراق، فكان به مولده ومنشؤه ومقامه ومدرسته، ومدن العراق في آخر العصر الأموي وصدر العصر العباسي كانت تموج بعناصر مختلفة في فرس، وروم، وهنود مع العرب، وإن المجتمع الذي يكون على هذه الشاكلة تكثر فيه الأحداث الاجتماعية، إذ تبدو فيه مظاهر مختلفة من تفاعل تلك الخصائص، ولكل حادثة حكمها من الشرع فإن الشريعة الإسلامية شريعة عامة تحكم بالإباحة والمنع في كل الأحداث. ومن شأن دراسة هذه الأحداث أن توسع عقل الفقيه، وتفتق ذهنه إلى استخراج المسائل، وتوسع فيه ناحية الفرض والتصور، ووضع مقاييس، لها بعض العموم لمجموع الفروع المتباينة.

٧٣- ثم العراق مع هذه الميزة الاجتماعية التي امتاز بها، له ميزة أخرى فكرية، فقد كان موطن الفرق المختلفة، والنحل المتباينة، ففي ربوعه كان الشيعة معتدلوهم وغلاتهم. وفيه كان المعتزلة، وفيه كان الجهمية، والقدرية، والمرجئة، وغيرهم، ففيه بهذا حركة فكرية، ويظهر أنه من قديم الزمان كان محلا للنزعات العقلية المتضاربة، ولقد قال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة في صدد بيان السبب في منشأ الفرق الغالية من الشيعة في العراق ما نصه: «ومما ينقدح لي في الفرق بين هؤلاء القوم (الروافض) وبين الذين عاصروا رسول الله ﷺ أن هؤلاء من العراق، وساكني الكوفة، وطينة العراق ما زالت تنبت أرباب الأهواء، وأصحاب النحل العجيبة، والمذاهب البديعة، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد، وشبه معترضة المذاهب، وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مثل ماني، وديصان، ومزدك، وغيرهم، وليست طينة الحجاز هذه الطينة، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان».

وترى من هذا أن العراق كان مزدحم الآراء في المعتقدات في الإسلام وفي القديم، وذلك لأنه كان يسكنه منذ القدم عدة طوائف من نحل مختلفة، والمذاهب التي نشأت به في القديم يبدو فيها اختلاط العقائد المتضاربة، فالديصانية والمانوية ليست إلا مزجًا لثنوية المجوس بالمبادئ النصرانية، وهكذا ترى فيه كثيرًا مما ظهر من النحل المختلفة، ومن استنباط، وعقيدة من عقيدتين أو عدة عقائد.

٧٤- هذا هو العراق الذي عاش فيه أبو حنيفة، ولقد كان في العصر الأموي وصدر العصر العباسي، مسترادًا لأفكار ومذاهب تدس بين المسلمين في الخفاء ضد عقيدتهم، أو لتحيرهم في أمور دينهم، وتلبس عليهم حقه السائغ القويم بأمور يصعب على العقل ازدرادها، أو لا يعرف العقل البشري حقيقة كنهها، مثل البحث في القضاء والقدر، وإرادة الإنسان، أهي حرة فيكون التكليف معقولا، والجزاء مقبولا، أم أن الإنسان ليس له إرادة حرة فيبحث عن حكمة التكليف وداعيته وغايته[1]، وكانت هذه المجادلات تثار بين المسلمين

---

(١) الكلام في مسألة القدر وحرية الإرادة الإنسانية قديم، وظهر في العصور الإسلامية الأولى، ولكنه لم يكن قويًا في عصر الراشدين، ولم يكن يثير جدلا بينهم، ويروى أن عمر رضي الله عنه أُتي بسارق، فقال: لم سرقت، فقال: قضى الله علي، فأمر به فقطعت يده وضرب أسواطا، فقيل له في ذلك، فقال القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله. =

بتدبير خفي. وترتيب محكم ليضطربوا في فهم دينهم، وليجد خصوم الإسلام منفذًا ينالون منه، وليستطيعوا أن يقيموا المحاجزات بين دينهم وتأثير الإسلام في المعتنقين له.

ولقد كان ذلك الدس الخفي لتشكيك المسلمين، وتفريق آرائهم وإثارة المنازعات الفكرية بينهم، له مظاهره الواقعة التي لا يشك في دلالتها، على أن أفكارًا غريبة عن الإسلام والمسلمين تذاع بينهم لتثير جدلهم، ووجدنا في كتّاب العصر العباسي من يشير إلى تلك الأيدي الخفية، فوجدنا الجاحظ في بعض رسائله يحصي بعض ما يذكره النصارى فيما بينهم ليثيروا بين المسلمين أفكارًا يجدون فيها حماية للمسيحية.

ولقد وجدنا في تاريخ بعض المسيحيين، وهو يوحنا الدمشقي الذي كان في خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك ما يدل على أنه كان يعلِّم المسيحيين ما يجادلون به المسلمين في شأن دينهم، وقد جاء في تراث الإسلام أنه كان يقول «إذا سألك العربي، ما تقول في المسيح! فقل إنه كلمة الله. ثم ليسأل النصراني المسلم: بم سُمي المسيح في القرآن،

= وقد زعم بعض الذين اشتركوا في قتل عثمان أنهم ما قتلوه إنما قتله الله، وحين حصبوه قال بعضهم له: الله هو الذي يرميك، فقال عثمان رضي الله عنه: كذبتم لو رماني الله ما أخطأني.
ولما جاء عهد علي رضي الله عنه وكثرت المناقشات حول الخلافة، ثم حول مرتكب الذنب، كانت المناقشة في أمر القدر، جاء في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: «قام شيخ إلى علي رضي الله عنه فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره! فقال علي: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا، ولا هبطنا واديا إلا بقضاء الله وقدره، فقال الشيخ فعند الله أحتسب عنائي، ما أرى لي من الأجر شيئًا، فقال: أيها الشيخ لقد عظم الله أجركم في مسيركم، وأنت سائرون. وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا مضطرين، فقال الشيخ: وكيف والقضاء والقدر ساقانا، فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازمًا وقدرًا حتما. لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب. والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عباد الأوثان، وجنود الشيطان، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييرًا ونهى تحذيرًا، وكلف تيسيرًا ولم يعص مغلوبًا ولم يطع كارهًا، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا. ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا: ﴿ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ ﴾ [ص] فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما، فقال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله سبحانه: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الإسراء] فنهض الشيخ مسرورًا. وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجــو بطاعته	يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسًا	جــــزاك ربك عنا فيه إحسانًا

وليرفض أن يتكلم بشيء، حتى يجيب المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول: ﴿...إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ... ﴿١٧١﴾﴾ [النساء]، فإذا أجاب بذلك فاسأله عن كلمة الله وروحه؛ مخلوقة أو غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأن الله كان، ولم تكن له كلمة ولا روح، فإن قلت ذلك، فسيفحم العربي، لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين».

وترى من هذا أنه يبين مواضع الحجة في نظره، وكيف يفحم العربي، ثم يخرجهم إلى مسألة قدم كلام الله تعالى ليدرأ بها في دعواه، وإن كانت لا تغني في الحق فتيلا، لأن إضافة الكلمة إلى الله، وكون الروح من الله لا يدلان على قدمها؛ لأن الكلمة التي يخلقها الله سبحانه ليست قديمة وكذلك الروح الذي يخلقه، وسُمي عيسى بكلمة الله، لأنه نشأ بمجرد كلمة الله كن فكان، ومن غير توسيط أب، وكذلك سُمي روحًا، لأن المادة الأولى للحي بمقتضى السنة العامة، لم تكن طريقة إيجاده، ولا أشخاصًا يوصفون بأظهر أحوالهم.

ثم هو يلقنهم ما يعد نقدًا لمبادئ الإسلام، فيتكلم في تعدد الزوجات، وفي الطلاق، وفي المحلل، ثم يثير بينهم أكاذيب حول النبي ﷺ، فيخترع قصة عشق النبي لزينب بنت جحش، وهكذا، ثم يذكر أن تقديس الحجر الأسود كتقديس الصليب، وهكذا.

ولا يكتفي بكل ذلك بل يدفع بالمجادلين، ليجروا المسلمين إلى الخوض في مسألة القدر وإرادة الإنسان وحرية هذه الإرادة وغيرها[1]، ويقذف بالعقل العربي في تيه من المجادلات ويثير بينهم طائفة من المشاكل الفكرية المعقدة، تضليلا للمسلمين، وإيقاعًا للفرقة بينهم، وإثارة للأهواء والنحل، وليتفرقوا شيعًا وأحزابًا فكرية، وكل ذلك من رجل احتضنه الملك الأموي، ورباه، ورعى أباه.

٧٥- ولقد كان بجوار ذلك الاحتكاك الفكري، حركة فكرية أخرى ابتدأت في العصر الأموي، وتمت وآتت أكلها في العصر العباسي. تلك هي حركة الاتصال بالفلسفة اليونانية، فقد ابتدأت في عهد الأمويين، فقد قال ابن خلكان فيه: «إن خالد بن يزيد بن

(١) جاء هذا في كتاب تراث الإسلام، وكتاب المخطوطات العربية للأب لويس شيخو.

معاوية، كان من أعلم قريش بفنون العلم وله كلام في صنعة الكيمياء والطب، وكان بصيرًا بهذين العلمين متقنًا لهما، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته، وأخذ الصنعة عن رجل من الرهبان يقال له مريانس الرومي وله فيها ثلاث رسائل تضمنت إحداها ما جرى له مع مريانس المذكور، وصورة تعلمه منه، والرموز التي أشار إليها».

ولقد نمى ذلك الاتصال باتساع حركة الترجمة التي نقلت أرسال الفكر اليوناني والفارسي والهندي في العصر العباسي، ولقد كان لذلك أثره في الفكر الإسلامي، وكان تأثيره مختلف الأنواع، على حسب قوة العقل والدين عند من نال من هذه الفلسفة. فمن الناس من كانت له عقول مستقيمة، وإيمان صادق، فكانوا بقوة عقولهم وقوة إيمانهم يسيطرون على ما يرد إليهم من أفكار، فتهضمها نفوسهم ويستفيدون منها نماء في تفكيرهم ومداركهم، ورياضة في عقولهم، ومنهم من لا تقوى نفوسهم على احتمالها، فتضطرب عقولهم عند ورودها بين قديمها وجديدها، فتكون في فوضى فكرية لا استقرار فيها، ولذلك رأينا قومًا بعضهم شعراء، وبعضهم كتاب، وبعضهم ينتسبون للعلم، قد غرتهم تلك الأفكار فلم تقو على هضمها عقولهم فاضطربوا وصاروا حائرين.

ولقد وجد بجواز هؤلاء زنادقة كانوا يعلنون آراء مفسدة للجماعة الإسلامية، ويتناجون بأمور هادمة للإسلام، ويدبرون الأمر كيدًا لأهله وتهوينًا لشأنه، ومنهم من كانوا يريدون نقض الحكم الإسلامي، وإحياء الحكم الفارسي القديم، كما حدث من المقنع الخراساني، الذي خرج على الدولة العباسية من بعد في عهد المهدي.

٧٦- كانت الأمور السابقة كلها سببًا في حدوث منازعات فكرية، والتحام بين آراء وعقائد متباينة مضطربة، وإذا كان أبو حنيفة رضي الله عنه، قد عاش في هذا العصر، وفي العراق مكان ذلك التناحر الفكري فلا بد أنه خاض فيه، وقد خاض فيه خوض المسلم الفاهم لدينه، فدافع الأهواء المختلفة والنحل المتباينة، وكان له في الكلام مع الفرق المختلفة رأي معلوم ومقام مشهود، وتكوّن من مجموع ما أثر عنه - آراء حول العقيدة.

٧٧- هذه هي المنازع الفكرية، ونوع تأثيرها في ذلك الفقيه العظيم، ولنتجه إلى ذكر كلمة عن هذا العصر من ناحية علوم الدين.

لقد كان العلم في صدر الإسلام، والاتجاه فيه إلى التلقي بالاستماع، ولكن عندما انصرفت طوائف من الناس للعلوم المختلفة يدرسونها، ويذكرونها، اتجه العلماء في آخر العصر الأموي إلى التدوين، وأخذت العلوم الدينية والعربية تتميز، وصار كل علم له علماء قد اختصوا به، يتفننون فيه، ويضبطون قواعده، لذلك أخذ الفقهاء والمحدثون في تدوين الحديث والفقه في آخر العصر الأموي. فقد كان فقهاء الحجاز يجمعون فتاوى عبد الله ابن عمر والسيدة عائشة وابن عباس، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة المنورة وينظرون فيها ويستنبطون منها، ويفرعون عليها، كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا علي وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة، ثم يستخرجون منها ويستنبطون، فلما جاء العصر العباسي اتسعت آفاق التدوين في الحديث ترتيبًا فقهيًّا.

ولم يكن مقصورًا على هؤلاء فقد كان فقهاء الشيعة يدونون آراءهم، وقد كشفت بعض الآثار في ميلانو فوجد مخطوط منسوب للإمام زيد الذي استشهد سنة ١٣٢ كما علمت، وهو في الفقه وهو أصل كتاب المجموع المطبوع المتداول الذي ينسب إلى ذلك الإمام، وسواء أصحت النسبة أم لم تصح فمن المؤكد أن الشيعة الزيدية في عصر أبي حنيفة كانت لهم آراء معروفة لديه. وقد عرف في بيان حياته أنه كان متصلا بزيد رضي الله عنه، وكان متصلا اتصالا علميًّا بجعفر الصادق ومحمد الباقر. فهو كان بلا ريب على علم بفقه الزيدية وأئمة الإمامية الاثنا عشرية والاسماعيلية.

٧٨- والعصر كان عصر مناظرات وجدل. فمناظراته شديدة اللجب، قوية الأثر بين الفرق المختلفة وبين الجماعة. وبين الخوارج وغيرهم، وبين أهل الأهواء جملة، وبين المعتزلة، والمدافعين عن الآراء الإسلامية. والعقيدة السليمة القويمة. يرحل العلماء لأجل هذه المناظرات. وقد رأيت أبا حنيفة قد رحل إلى البصرة نحو اثنتين وعشرين مرة لأجل مناظرة الفرق الكثيرة المختلفة. وكان بعض علماء البصرة يرحلون إلى الكوفة ليناظروا أهلها.

وكانت المناظرة الفقهية في موسم الحج وعند التقاء العلماء، فترى أبا حنيفة يتناظر مع الأوزاعي ومع مالك رضي الله عنهم في الحجاز، وكانت مجادلات الفقهاء أخصب وأعم خيرًا، وأكثر إنتاجًا من مجادلات الفرق المختلفة.

ولقد وجد نوع من الجدل سببه التعصب للبلد، فعلماء البصرة يجادلون علماء من الكوفة، ويتعصب كلٌ لبلده راجيًا بنصرته فخاره، ودافعًا بالهزيمة عاره، وكان ذلك أحيانًا يجري بين الممتازين المخلصين من العلماء. ولننقل لك نوعًا من هذا الصنف وإن كان خفيفًا.

فمنها ما كان في المحادثة التي كانت في أول لقاء بين يوسف بن خالد السمتي وأبي حنيفة، وها هي ذي كما في مناقب ابن البزازي: «قال هلال بن يحيى الرأي، سمعت يوسف ابن خالد السمتي يقول: كنت أختلف إلى عثمان البتي، وكان يذهب مذهب الحسن المعتزلي، وابن سيرين، فأخذت من مذاهبهم، وناظرت عليها، ثم أستأذن للخروج إلى الكوفة لتلقي مشايخها، والنظر في مذاهبهم، والاستماع، فدلوني على سليمان الأعمش، لأنه أقدمهم في الحديث، وكانت معي مسائل في الحديث، وكنت سألت عنها المحدثين، فلم أجد أحدًا يعرفها، فذكرت ذلك في حلقة الأعمش فقال: إيتوني به، فمضيت إليه، فقال: لعلك تقول: أهل البصرة أعلم من أهل الكوفة، كلا، ورب البيت الحرام، ما ذاك كذلك، وما أخرجت البصرة إلا قاصًا أو معبرًا أو نائحا، والله لو لم يكن بالكوفة إلا رجل ليس من عربها، ولكن من مواليها يعلم من المسائل ما لا يعلمه الحسن، ولا ابن سيرين، ولا قتادة ولا البتي ولا غيرهم. وغضب عليّ غضبًا شديدًا، حتى خفت أن يضربني بعصاه، ثم قال لبعض من حضره: اذهب به إلى مجلس النعمان، فهو والله لو رأى أصغر أصحابه لعلم أنه لو قام أهل الموقف لأوسعهم جوابًا، ودخل في قلبي من الرعب ما الله تعالى به عالم، فقام الرجل، واتبعته، فلما خرج من المسجد، قال: النعمان يكون في بني حرام، فسل عنه، فإنه بهذه المسائل أعلم، ولي شغل لا يمكن لي المصير إليه، فخرجت أسأل عنه قبيلة بعد قبيلة، حتى أتيت بني حرام في آخر القبائل، وقد دخل وقت العصر، فإذا بكهل قد أقبل، حسن الوجه حسن الثياب وخلفه غلام أشبه الناس به، فلما دنا سلم، ثم صعد المئذنة، فأذن أذانًا حسنًا، فتوسمت فيه أنه النعمان، ثم نزل فصلى ركعتين خفيفتين أشبه بصلاة الحسن وابن سيرين، واجتمع نفر من أصحابه، وتقدم فأقام وصلى بهم صلاة أهل البصرة فلما سلم استند إلى المحراب، وأقبل بوجهه إلى الناس، فحياهم، ثم سأل كل واحد من أصحابه عن حاله، فلما انتهى إليّ قال: كأنك غريب من أهل البصرة، وقد نهيت عن مجالستنا!؟ قلت: نعم، قال: فما

اسمك؟ فأخبرته باسمي و نسبي، ثم سأل عن كنيتي، فأخبرته، فقال: أكنت من المختلفين إلى البتي؟ قلت: نعم، قال: لو أدركني لترك كثيرًا من قوله، ثم قال: هات ما معك، وابدأ قبل أصحابك، فإن بك وحشة مغرية، وحق لمثلك من المتفقهة التقدم، ولكل داخل دهشة، ولكل قادم حاجة. فسألته عن المسائل التي كانت مشكلة عليّ فأجابني، فحكيت ما جرى بيني وبين الأعمش فقال: حفظك الله يا أبا محمد، يجب أن ينوه باسم ولده.

ولئن كان الحسن وابن سيرين فاضلين، كان كل منهما يتكلم في الآخر بما يصدق قول الأعمش، كان ابن سيرين يعرض بالحسن المعتزلي، ويقول: يأخذ الجوائز من السلطان، ويروي المجالات، ويقول بالهوى، ويقول بالقدر؛ كأنه إله الأرض يتفرد بالفعل دون ربه، فلم يزل يقول ذلك حتى قام خالد الحذاء يومًا من مجلسه؛ وقال: مهلا يا ابن سيرين، كم تقول في هذا الرجل، قد استتبته عن القدر عام حجه فتاب، ويتوب الله على من تاب، وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تعيروا أحدًا بما كان من الكفر، فإن الإسلام يهدم ما قبله من الشرك»، ثم ما أعجب ما قاله خالد، وهذا محمد بن واسع بن قتادة، وثابت البناني، ومالك ابن دينار، وهشام بن حسان، وأيوب، وسعد بن عروبة وغيرهم يذكرون أن الحسن لم يتب عن القدر، حتى مات، وهذا عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وغيلان بن جرير، ويونس ابن بشير يدعون الناس إلى مذهب الحسن، هلم أهل البصرة جريًا على هذا المذهب.

وكان الحسن يعرض بابن سيرين، ويقول: يتوضأ بالقربة؛ ويغتسل بالراوية صباحًا دلكا دلكا، تعذيبًا لنفسه وخلافًا لسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، يعبر الرؤيا كأنه من آل يعقوب عليه السلام، فدع عنك أيها الرجل هذا، وهلم فيما قصدت إليه، وتعلم ما لا يسعك جهله، إن الأمم قبلكم ما اجتمعت ولا تجتمع أبدًا، والله تعالى يقول: ﴿...وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ...﴿١١٩﴾﴾ [هود]، ولولا ما جرت به المقادير، واختلفت الطبائع ما اختلفت، ولكن ﴿... كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾﴾ [الإسراء]. ثم سكت، فقلت، ما تقول: فيما اختلفوا فيه من القدر؟ قال: أهل البصرة وأهل الكوفة اختلفوا في القدر على ما عملت، وكبر عمرو عن الطوق، وهذه مسألة قد استصعبت على الناس، فأنى يطيقونها!! هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها، فإن وجد

مفتاحها علم ما فيها، لم يفتح إلا بمخبر من الله، يأتي بها عنده، ويأتي ببينة وبرهان، وقد فات ذلك، والذي نقول قولا متوسطًا بين القولين: لا جبر ولا تفويض ولا تسلط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعملوا، ولا سألهم عما لم يعملوا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله أعلم بما نحن فيه، والصواب الذي عنده، ونحن مجتهدون، وكل مجتهد مصيب، إلا أنه لم يكلفهم الاجتهاد فيما ليس لهم به علم، الله ولي كل نجوى، وإليه رغبة كل راغب، وفقنا الله تعالى وإياك لما يحب ويرضى[1].

٧٩- هذه مقالة أبي حنيفة ليوسف بن خالد السمتي، وقصة التقائه به، وقد نقلناها لك مع طولها، لأنها تكشف عما كان يجري من التعصب العلمي للبلاد، فأهل البصرة يتعصبون لعلمها وعلمائها، وكذلك أهل الكوفة متعصبون كذلك، ولعل ذلك يكشف بعض الأسباب في حدة الجدل بين أهل الحجاز وأهل العراق، فلم يكن السبب هو اختلاف المنهج الفكري فقط، بل كان التعصب الإقليمي مضافًا إليه، يزيده أوارا.

وهي تكشف أيضًا عن الاختلاف بين العلماء، وحدة النقد بينهم أحيانًا فهذان اثنان من التابعين هما الحسن، وابن سيرين، ومكانتهما من علم هذا الدين مكانتهما، قد اختلفت مناهجهما، وتناول كل واحد منهما طريقة الآخر بالنقد المر القوي، مستهجنًا إياه.

وهي تكشف عن كثرة الاختلاف في المسائل الشائكة مما يؤدي إلى أن يحرج كل شخص مخالفه، ثم تكشف أخيرًا عن عظم إدراك أبي حنيفة لروح عصره ومدارك علمه وفهمه لنفوسهم، واتجاهات تفكيرهم، محتفظًا باستقلال فكره، محكما عقله في آرائهم، فاحصًا لها فحص الخبير المستمكن والمفكر المستدرك لا يهيم بعقله في متاهات يضل فيها، ولا يعمل عقله فيما لا يكون في طوقه، ولا يجهده فوق مدارك الفكر الإنساني، ويعد مسألة القدر من المسائل التي ضل مفتاحها.

٨٠- هذه هي الاتجاهات الاجتماعية والفكرية في عصر أبي حنيفة، وهذا بيان عام لها، ولقد نكتفي بهذا العموم في بعضها، وبعضها يحتاج إلى تخصيص بذكر مجمل لها، وهي

(١) راجع المناقب لابن البزازي جـ١ ص٨٥ وما يليها.

المسائل التي كانت تمس شخصيته الفكرية سواء في ذلك ما يتعلق بمذهبه في علم الكلام، وما يتعلق باجتهاده الفقهي الذي أذاع فكره.

ومن هذه المسائل مسألة الرأي والحديث التي كانت مثار الجدل بين فقهاء العصر، وفيها كان اختلاف مناهجهم، والثانية فتوى الصحابي والتابعي.

ثم نتكلم بإيجاز في الفرق الدينية والسياسية، لأن أبا حنيفة خاض فيما خاضت فيه هذه الفرق، وكان له رأي في كثير مما تصدت له.

السنة والرأي

٨١- لقد وجد من لدن وفاة النبي ﷺ إلى عصر الشافعي جماعة من الفقهاء اشتهروا بالرأي، وجماعة اشتهروا بالرواية، فكان من فقهاء الصحابة من اشتهر بالرأي وجماعة منهم اشتهروا بالحديث وروايته، وكذلك التابعون وتابعوهم، ثم الأئمة المجتهدون أبو حنيفة، ومالك وفقهاء الأمصار منهم من اشتهر بالرأي، ومنهم من اشتهر بالحديث، ولنبين ذلك بعض التبيين متوخين الإيجاز:

يقول الشهرستاني في الملل والنحل: إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعدد، ونعلم قطعًا أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضًا، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعًا أن الاجتهاد والقياس واجبا الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد، ومن أجل ذلك كان الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ أمام حوادث لا تتناهى، ولا تحصر، وبين أيديهم كتاب الله، والمعروف من سنن رسول الله ﷺ، فلجئوا إلى الكتاب يعرضون عليه ما جد من حوادث، فإن وجدوا حكمًا صريحًا حكموا به، وإن لم يجدوا في الكتاب الحكم واضحًا اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله ﷺ، واستثاروا ذاكرات أصحابه ليعلنوا حكم النبي ﷺ في أمثال قضاياهم، فإن لم يكن بينهم من يحفظ حديثًا اجتهدوا آراءهم، ومثلهم في ذلك مثل القاضي المقيد بنصوص قانون إذا لم يجد في النص ما يحكم به في قضية بين يديه طبق ما يراه عدلا وإنصافًا.

هكذا كانوا يسيرون، يعرضون القضية على الكتاب ثم على السنة، وإلا فالرأي، ولقد جاء في كتاب عمر لأبي موسى الأشعري: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك».

٨٢- أخذ الصحابة بالرأي، ولكن اختلفوا في مقدار أخذهم، ففريق أكثر منه وفريق أخذ به قليلاً، وكان يغلب عليه التوقف إن لم يجد نصًا من كتاب أو سنة متبعة.

والحق في أمرهم - رضي الله عنهم - أنهم كانوا يتفقون في الاعتماد على الكتاب والسنة المعروفة إن وجدت، فإن لم يجدوا سنة معروفة عندهم اتجه المشهورون من فقهائهم إلى الرأي، ولقد كان بعضهم يتشكك في حفظه لحديث رسول الله أو فتواه في الأمر، فيؤثر ألا يحدث، وأن يفتي برأيه، خشية أن يقع في الكذب على رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، يروى أن عمران بن حصين كان يقول: «والله إن كنت لأرى أني لو شئت الحديث عن رسول الله ﷺ يومين متتابعين؛ ولكن أبطأني عن ذلك أن رجالا من أصحاب رسول الله ﷺ سمعوا كما سمعت، وشهدوا كما شهدت، ويتحدثون أحاديث، ما هي كما يقولون، وأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم». وقال أبو عمرو الشيباني: «كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا، لا يقول: قال رسول الله ﷺ، فإذا قال: قال رسول الله ﷺ استقلته رعدة، وقال هكذا، أو نحو ذا، أو قريب من ذا». وكان عبد الله بن مسعود هذا يؤثر الفتوى برأيه ويتحمل تبعته إن كان خطأ عن أن يقع في الكذب على رسول الله، ولقد قال بعد أن أفتى في مسألة برأيه: «أقول هذا برأيي، فإن كان صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان»، ولقد كان يطير فرحًا إذا وافق رأيه حديثًا نقله بعض الصحابة، كما هو المشهور في مسألة المفوضة التي قضى لها بمهر مثلها، فشهد بعض الصحابة بأن رسول الله ﷺ قد قضى بمثل ما قضى به.

ولقد كان الفريق الثاني يأخذ على الذين يفتون بآرائهم أنهم يفتون في دين الله بغير سلطان من كتاب أو سنة.

والحق أن الصحابة كانوا بين حرجين دينيين انبعثا من قوة وجدانهم الديني (أحدهما) أن يكثروا من التحديث عن رسول الله ﷺ لكي يعرفوا أحكام الأحداث التي تحدث، وذلك خشية الكذب عليه، جاء في كتاب حجة الله البالغة للدهلوي: قال عمر رضي الله

عنه حين بعث رهطًا من الأنصار إلى الكوفة، إنكم تأتون الكوفة فتأتون قومًا لهم أزيز بالقرآن فيأتونكم فيسألونكم عن الحديث، فأقلوا الرواية، و(ثانيهما) أن يفتوا بآرائهم فيما لم يشتهر فيه أثر عن النبي ﷺ، وفي ذلك تهجم على التحليل والتحريم بآرائهم، فمنهم من اختار التحدث عن رسول الله ﷺ والوقوف عند الأثر، ومنهم من اختار الرأي فيما لم يشتهر عن رسول الله ﷺ، فأفتى برأيه، فإن علم حديثا بعد ذلك رجع عن رأيه إلى الحديث، وقد رُوي ذلك عن كثير من الصحابة، منهم عمر رضي الله عنه.

٨٣- جاء بعد الصحابة تلاميذهم التابعون، وفي عهدهم حدث أمران:

(أحدهما) أن المسلمين انقسموا إلى أحزاب وشيع، وكانت ريح الخلاف شديدة عنيفة هائجة، فكان بأسهم بينهم شديدًا، وسهل عليهم أن يتراموا بألفاظ الكفر والفسوق والعصيان، وأن يتراشقوا بنبال الموت، وأن تشتجر بينهم السيوف، لقد انقسمت الأمة إلى خوارج وشيعة، وأموية، وساكتين رضوا ببلاء الله الذي نزل، وبعدوا عن الفتنة، فلم يخوضوا فيها. وكان الخوارج فرقا مختلفة: أزارقة وإباضية، ونجدات، وأسماء أخرى، والشيعة كانوا نحلا متباينة، ومنهم من شذ في آرائه حتى خرج بها عن الإسلام إن كان قد دخل فيه، إذ منهم من كانوا دخلاء في الإسلام أظهروا الدخول فيه، لإفساده على أهله، فلا يهمهم أن يقوم عمود هذا الدين، إنما مهمتهم أن ينقضوا أساسه، لتستعيد ملتهم القديمة قوتها وسلطانها، أو على الأقل ليثأروا لها ممن أزالوا شوكتها، أو يعيش المسلمون في ظلام الفتن الطخياء، فيطفئوا نور الله.

ولقد صاحب هذا، على أنه نتيجة له، أن قلت الحريجة الدينية عند بعض الناس، فكثر التحدث الكاذب عن رسول الله ﷺ، حتى لقد أفزع الأمر المؤمنين، وأخذوا الأهبة للقضاء على هذه الموضوعات وكشفها، ففكر عمر بن عبد العزيز في تدوين السنة الصحيحة، ودراستها، وتحري الصادق من بين الأحاديث المروية.

(ثانيهما) أن المدينة قد نقص سلطانها العلمي قليلا، فقد كانت في عهد الصحابة وخصوصا في عهد عمر، الذي يعد العهد الذهبي للاجتهاد الفقهي، عُشَّ العلماء والفقهاء من الصحابة لا يخرجون منها إلا وهم متصلون اتصالاً علميًا بها، ويتراسلون في المسائل

التي تحدث، لأن سنة عمر كانت تقضي باحتجاز كبار الصحابة من قريش داخل ربوع الحجاز لا يعدوه كبراؤهم، فلا يتجاوز الحرتين كبار المهاجرين والأنصار إلا بإذن منه، وهو عليهم رقيب، فلما قضى عمر، وخرجوا إلى الأقاليم، صار لكل طائفة منهم مدرسة فقهية تروي عنه وتسلك طريقه، فلما جاء عصر التابعين - وهم تلاميذ أولئك الفقهاء الذين بقوا في المدينة أو نزحوا عنها - صار لكل مصر فقاؤه فتباعدت الأنظار بتباعد الأمصار واختلافها، إذ كل مأخوذ بعرف إقليمه، والمسائل التي ابتلي بها ذلك الإقليم، ثم هو قبل ذلك متبع طريقة الصحابي الذي نزل بذلك الإقليم، وناقل أحاديثه التي رواها. وانتشرت بينهم عنه، فظهرت بسبب ذلك ألوان مختلفة من الفكر الفقهي، وكلٌّ يتحرى فيما يفتي به أن يكون تحت ظل الدين يستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

٨٤- وقد رأينا في عصر الصحابة أنهم كانوا يسيرون على منهاجين: (أحدهما) يكثر فيه الرأي، وتقل الرواية. ويرجع إليها إن وجدت بعد الرأي و(ثانيهما) يغلب عليه الرواية ولا يعدل عنها، ويؤثر ألا يفتي حيث لا رواية عن أن يتهم على دينه برأيه، وفي عصر التابعين اتسعت الفرجة بين المنهاجين وسار كل منهما في مدى أوسع مما سار فيه السابقون، فقد رأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون في الاستمساك بطريقتهم، ويرون فيها عصمة من الفتن التي ادلهمت واشتدت، فإنهم لم يجدوا العصمة إلا في الأخذ بالسنة، والآخرون يرون كثرة الكذب على رسول الله ﷺ، وأسباب ذلك الكذب، ثم يرون بسبب الأحداث التي تجد ضرورة الحكم، ثم تغزوهم أفكار جديدة بالاحتكاك بالأمم التي فتح الإسلام بلادها، ثم كانت كثرة التابعين من الموالي وهم من ورثة الحاملين لتلك المدنيات القديمة، لذلك اتسعت المسافة بين الطريقين، ولم تكونا قريبتين، وقد كانت من قبل كذلك، حتى كان يعسر التمييز بينهما.

وأساس الاختلاف ليس في الاحتجاج بالسنة، بل في أمرين: في الأخذ بالرأي، وفي تفريع المسائل تحت سلطانه، فقد كان أهل الأثر لا يأخذون بالرأي إلا اضطرارًا، كما يضطر المسلم إلى أكل لحم الخنزير، ولا يفرِّعون المسائل، فلا يستخرجون أحكامًا لمسائل لم تقع، بل لا يفتون إلا فيما يقع من الوقائع، ولا يعدون المسائل الواقعية إلى النظر في أمور مفروضة،

أما أهل الرأي فيكثرون من الإفتاء بالرأي ما دام لم يصح لديهم حديث في الموضوع الذي يجتهدون فيه، ولا يكتفون في دراستهم، باستخراج أحكام المسائل الواقعية، بل يفرضون مسائل غير واقعية، ويضعون لها أحكامًا بآرائهم، وكان أكثر أهل الحديث بالحجاز، لأنه وطن الصحابة الأول ومكان الوحي، ولأن التابعين الذين أقاموا به تخرجوا على صحابة لم يكثروا من الرأي، ومن كان منهم تلميذًا لصحابي أكثر من الرأي اكتفى برواية آرائه، وأكثر أهل الرأي كانوا بالعراق، لأنهم تخرجوا على عبد الله بن مسعود، وهو ممن كانوا يتحرجون في الرواية عن رسول الله ﷺ خشية أن يشبه له، ولا يتحرج في الاجتهاد برأيه، وإن صح الحديث عنده في الموضوع الذي اجتهد فيه رجع إلى الحديث، لأن أكثر رواة الحديث كانوا بالحجاز، ولأن بالعراق فلسفة وعلومًا، وكانت به مدارس قديمة، وأن من يتأثرون بهذه الطريقة يلائمهم الاجتهاد بالرأي، وخصوصًا أن أسباب الرواية لم تتوافر عندهم.

٨٥- اتسعت فرجة الاختلاف بين فقهاء الرأي وفقهاء الحديث في عصر التابعين، كما رأيت، فلما جاء عصر تابعي التابعين وعصر المجتهدين أصحاب المذاهب كانت الفرجة أكثر اتساعًا، فكان الخلاف أشد في مطلع عصر المجتهدين أصحاب المذاهب، ثم لما التقى الفريقان فيه أخذ كلٌّ يقتبس من الآخر، فأهل الحديث خرجوا عن التوقف، واضطرهم خروجهم إلى الأخذ بالرأي في بعض الأحوال، وأهل الرأي لما رأوا السنة قد دون بعضها، والآثار قد أخذوا في تمحيصها، أخذوا يؤيدون آراءهم بالحديث ويعدلون عنها إن صح لديهم حديث لم يكونوا على علم به عند إفتائهم بما كانوا قد ارتأوا بآرائهم.

ولنوضح ذلك بعض التوضيح، لأن هذا هو العصر الذي نما فيه الفقه، ولكننا نتوخى الإيجاز:

في هذا العصر لم تنقطع موجة الكذب على الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وكان اتجاه الفرق - للدفاع عن آرائها بالقول يجري على الألسنة أو الأقلام - سببًا في شيوع أحاديث انتحلتها الفرق انتحالا، ونشروها بين جمهور المسلمين، وقد ذكر القاضي عياض بعض الكاذبين وأسباب كذبهم على رسول الله ﷺ فقال: «هم أنواع، منهم من يضع عليه ما لم يقله أصلا، إما ترفعًا واستخفافًا كالزنادقة وأشباههم، وإما حسبة بزعمهم وتدينًا كجهلة

المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب، وإما إغرابًا وسمعة كفسقة المحدثين، وإما تعصبًا واحتجاجًا كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب، وإما اتباعًا لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه، وقد تعين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة وعلم الرجال، ومنهم من لا يضع متن الحديث، ولكن ربما وضع للمتن الضعيف إسنادًا صحيحًا مشهورًا، ومنهم من يقلب الأسانيد أو يزيد فيها، أو يتعمد ذلك، إما للإغراب على غيره، وإما لرفع الجهالة عن نفسه، ومنهم من يكذب، فيدعي سماع ما لم يسمع، ولقاء من لم يلق، ويحدث بأحاديثهم الصحيحة عنهم، ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها للنبي ﷺ[1].

كانت هذه الموجة من الكذب في عصر الاجتهاد وإنشاء المذاهب سببًا في أمرين:

(أحدهما) اتجاه المحدثين إلى تمحيص الرواية الصادقة واستخراجها من بين الدخيل ليتميز الخبيث من الطيب، فدرسوا رواة الأحاديث وتعرفوا على أحوالهم، وعرفوا الصادق من غير الصادق، وجعلوهم في الصدق مراتب، ثم درسوا الأحاديث ووزنوها بالمعروف من هذا الدين بالضرورة، والأحاديث المشهورة المستفيضة التي لا يشك في صدقها، والقرآن الكريم، فإن وجدوها متنافرة معها ردوها، ثم اتجه الأعلام من الأئمة إلى تدوين الصحيح من الأحاديث، فدون مالك موطأه، وجمع سفيان ابن عيينة، كتاب الجوامع في السنن والآداب وألف سفيان الثوري الجامع الكبير في الفقه والأحاديث، وهكذا.

(ثانيهما) أن الفقهاء أهل الرأي أكثروا من الإفتاء بالرأي خشية أن يقعوا في الكذب على رسول الله ﷺ.

٨٦- ولقد كان العراق فيه الرأي كالعصر السابق لأن الفقهاء الذين تخرجوا فيه إنما تخرجوا على التابعين وتابعي التابعين الذين اشتهروا بالرأي وأكثروا من الإفتاء به، قال الدهلوي في كتابه (حجة الله البالغة) بعد أن ذكر أهل الحديث: «كان بإزاء هؤلاء في عصر مالك وسفيان وبعدهم قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا، ويقولون: على الفقه بناء الدين فلا بد من إشاعته، ويهابون رواية أحاديث رسول الله ﷺ والرفع إليه، حتى قال

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامي لأستاذنا المرحوم محمد (بك) الخضري ص٨٢.

الشعبي: عليٌّ من دون النبي أحب إلينا، وقال إبراهيم أقول: قال عبد الله وقال علقمة أحب إلينا» ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرون به على استنباط الفقه من الأصول التي اختارها أهل الحديث، فلم تنشرح صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها، واتهموا أنفسهم في ذلك، وكانوا اعتقدوا في أئمتهم أنهم في الدرجة العليا من التحقيق، وكانت قلوبهم أميل شيء إلى أصحابهم، كما قال علقمة: هل أحد منهم أثبت من عبد الله (بن مسعود)، وقال أبو حنيفة: «إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت علقمة أفقه من ابن عمر»، وكان عندهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم، وكل ميسر لما خلق له، وكل حزب بما لديهم فرحون، فمهدوا الفقه على قاعدة التخريج» اهـ ملخصًا، ونرى من هذا أنه يجعل السبب في كون أهل العراق كان فيهم الأخذ بالرأي هو اعتقادهم وجوب الفتيا وعدم هيبتهم المسائل والإجابة عنه، والتفريع فيها، واعتقادهم أن الفقه هو بناء الدين وهيبتهم التحديث عن رسول الله ﷺ وعدم أخذهم بأقوال أهل البلدان الأخرى، وتعصبهم لمشايخهم، وتخريج المسائل على أقوالهم.

٨٧- ومهما تكن الأسباب التي جعلت العراقيين يكثرون من الرأي والحجازيين والشاميين يكثرون من التحديث، فيجب أن نشير هنا إلى ما نوهنا عنه سابقًا، وهو أن أهل الرأي والحديث يتفقون في أن الأخذ يجب أن يكون بالكتاب والسنة الصحيحة، ثم يتفرقون بعد ذلك في أن أهل الحديث يتهيبون الرواية عن رسول الله ﷺ، ولا يأخذون بالرأي إلا مضطرين إذا لم يعرفوا حديثًا، وأما أهل الرأي فيتهيبون التحديث، ولا يتهيبون الإفتاء متحملين تبعاته، ويرجعون عنه إن صح عندهم بعد الإفتاء حديث، وقد تضافرت بذلك الأخبار.

وقد ترتب على ذلك أن أهل الرأي يرفضون الأخذ بالأحاديث الضعيفة، أما أهل الحديث فقد قبلوا الأخذ بها إذا لم يقم دليل على وضعها، وكان الإمام مالك، وهو إمام أهل الحديث في ذلك العصر مع أخذه بالرأي كثيرًا، يأخذ بالمنقطع، والمرسل، والموقوف، وعمل أهل المدينة، ولا يتجه إلى الرأي - في نظر ابن القيم - إلا إذا تعذر عليه وجود شيء من

ذلك[1]. فقد جاء في كتاب أعلام الموقعين لابن القيم: وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل

(١) يجب أن نقرر هنا أن فقهاء الأثر كانوا يتمسكون بالأثر مع مجانبتهم للرأي ومجافاتهم له إلا قليلا، ولا نعد منهم مالكا كما يقرر الشاطبي وغيره، إذ كان يرد بعض الأحاديث لمعارضتها للقرآن الكريم أو لحديث آخر أو لأصل كلي علم من تتبع أحكام الشريعة، ولقد عقد لذلك الشاطبي في الموافقات فصلا قيما، ذكرّ فيه أن السيدة عائشة وابن عباس وعمر بن الخطاب ردوا أحاديث لمخالفتها لبعض الأصول الإسلامية كقاعدة رفع الحرج، وكانت تلك المخالفة سببًا في تكذيبها في النسبة إلى رسول الله عندهم وأن مالكا اعتمد ذلك الأصل، وهو رد الحديث إذا خالف القرآن أو الأصل العام ثم قال: ألا ترى إلى قوله: (أي قول مالك) في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعًا: «جاء الحديث ولا يدري ما حقيقته»، وكان يضعه ويقول يؤكل صيده فكيف يكره لعابه، وإلى هذا المعنى أيضًا يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره: وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعًا فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطًا بالشرع؟ فقد رجع إلى أصل إجماعي، وأيضًا فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية وهي تعارض هذا الحديث الظني... ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث: «ومن مات وعليه صوم صام عنه ولده» وقوله عليه الصلاة والسلام: أرأيت لو كان على أبيك دين.. الحديث» لمنافاته للأصل القرآني الكلي المقرر نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿١٦٤﴾﴾ [الأنعام]. ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم] وأنكر مالك حديث أكفئوا القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم (أي قسمة الغنائم في الحرب) تعويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه. قال ابن العربي: ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلا على أصل سد الذرائع. ولم يعتبر في الرضاع خمسًا ولا عشرًا، للأصل القرآني في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ ﴿٢٣﴾﴾ [النساء] وفي مذهبه من هذا كثير، فمالك كما ترى، يرد الأحاديث لمخالفتها الأصول العامة ولقد قال الشاطبي في تعليل ذلك: «لأن الأصول قاطعة وخبر الواحد ظني».

وقد نقل الشاطبي في هذا المقام اختلاف الأئمة في أخذها بخبر الواحد عند معارضته الأصول كلامًا هذا نصه: قال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به. قال الشافعي يجوز، وتردد مالك في المسألة، قال (أي ابن العربي) ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إذا عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه، ثم ذكر مسألة في ولوغ الكلب قال «لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين، أحدهما قول الله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴿٤﴾﴾ [المائدة]: الثاني أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب، وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف، وقد رد أهل العراق مقتضى حديث المصراة، وهو قول مالك لما رآه مخالفًا للأصول: فإنه قد خالف أصل الخراج بالضمان، ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا، وقال مالك فيه: ليس بالموطأ ولا الثابت (راجع الموافقات الجزء الثالث ص١٠ وما تليها طبعة الدمشقي).

والمراد بحديث العرايا ما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا، والعرايا جمع عرية وهي النخلة، وهي في الأصل هبة ما على النخلة من ثمر، =

والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس وفي ذلك نظر[1].

٨٨- هذه مثارات مختلفة كانت تثار حول الآثار في ذلك العصر المزدحم بالأفكار، وذلك المضطرب الواسع الذي اصطخب بالآراء المتنازعة، وقد رفض قوم الاستدلال بها لشك في نسبتها إلى النبي ﷺ، وقوم استعانوا بها في فهم القرآن الكريم، لا في زيادة أحكام على ما جاء به، وقد طوت لجة التاريخ هاتين الطائفتين، وبقيت الطائفتان الأخريان، الأولى استكثرت من الرأي، ولم تقبل إلا الأخبار التي لا ضعف فيها، ولا شك في سندها فلا تقبل الضعيف، ولو لم يقم الدليل على كذبه، والثانية استكثرت من الرواية وقللت من الرأي، وكانت الهوة بينهما واسعة قبل عصر أبي حنيفة.

٨٩- أما في آخر عصر أبي حنيفة فقد أخذ الفريقان يتقاربان، وذلك لالتقاء الفريقين واجتماعهما للمدارسة والمذاكرة أو الجدل والمناظرة، وأكثرهم يريدون رفع منار الشريعة، ويرجون لها وقارًا، ولأنه لما وجد التدوين في عصرهم أخذ كل فريق يقرأ علم الآخر، ولأن كثرة الحوادث، وعدم تناهيها اضطر أهل الحديث أن يخوضوا في الرأي، وتدوين الصحاح وتمييزها، وسهولة تعرفها، واطلاع أهل الرأي على أكثر ما رُوي عن الصحابة عن النبي ﷺ، وتلقيهم لما رواه أهل البلدان المختلفة من أحاديث وآثار، جعل بين أيديهم طائفة كبيرة

=ثم أطلقت على الثمر نفسه، فيجوز بيعه بمثله تمرًا وتقديره يكون بالخرص والحدس وهذا البيع فيه مظنة الربا لأنه يجوز أن يكون أحد المبيعين أكثر كيلا من الآخر، فيتحقق ربا الفضل، ولكن رخص فيه النبي ﷺ لأنه دفع للحرج عن أهل البيت الذي يكون عنده فضل تمر، وليس عنده رطب جني، ولأن العرف جرى به؛ ولأن التسامح يجري فيه وهو في الأصل عطية وعرية.

وحديث المصراة هو ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تُصَرُّوا الإِبِلَ وَالغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْد فَإِنَّه بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا إِنْ شَاء أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاء رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ» والتصرية حبس اللبن في الضرع أيامًا حتى يجتمع ويكثر، فيظن المشتري أن درها كثير، والمصراة هي التي صنع بها ذلك وقد رد مقتضى ذلك الحديث كثيرون من الفقهاء وضعفوه لما ذكره صاحب الموافقات آنفا.

ويستفاد من ذلك النقل أن بعض علماء الأثر كانوا يردون بعض الأحاديث ويضعونها، إذا خالفت أصلاً إسلاميًا استقام عندهم، وهذا مالك مع أخذه الأحاديث المرسلة، والآثار المنقطعة، يخالف الحديث إلى قاعدة معلومة من الكتاب والسنة، وإنما يأخذون الحديث ويغلبونه على الرأي إذا لم تكن ثمة قاعدة.

(١) أعلام الموقعين الجزء الأول ص٢، والحديث المرسل هو الذي يذكر فيه التابعي دون الصحابي.

من الأحاديث، فتقاربوا بها من أهل الحديث.

فأبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة وفقهاء الرأي، يقبل على دراسة الآثار وحفظها والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراء، فإن وجد رأيًا ارتآه من قبل يخالف السنة عدل عنه إلى الرأي الذي يتفق مع الحديث.

ولقد قال فيه ابن جرير الطبري: «إنه كان يعرف بحفظ الحديث، وإنه كان يحضر المحدث، فيحفظ خمسين أو ستين حديثًا، ثم يقوم فيمليها على الناس ومحمد الصاحب الثاني لأبي حنيفة، يطلب الحديث ويأخذه عن الثوري، ثم يلازم مالكا رضي الله عنه ثلاث سنوات، ويأخذ عنه، وهكذا ترى الشقة بين أهل الرأي وأهل الحديث قد أخذت تضيق حتى تقاربا.

فلما جاء دور الشافعي من بعد، كان هو الوسط الذي التقى فيه أهل الرأي وأهل الحديث معًا، فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث في قبولهم لكل الأخبار ما لم يقم دليل على كذبها، ولا بمسلك أهل الرأي في توسيع نطاق الرأي، بل ضبط قواعده، وضيق مسالكه، وعبدها، وسهلها وجعلها سائغة، ولقد قال فيه الدهلوي في حجة الله البالغة: «نشأ الشافعي في أوائل ظهور المذهبين (أبي حنيفة ومالك) وترتيب أصولها وفروعها، فنظر في صنيع الأوائل، فوجد فيه أمورًا كبحت عنانه عن الجريان في طريقهم».

٩٠- قد بينا بإيجاز اختلاف فقهاء الرأي وفقهاء السنة، ولكن ما الرأي الذي كان يجري الكلام حوله، أهو القياس الفقهي الذي هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم؟ أم هو أعم من ذلك، إن المتتبع لمعنى كلمة الرأي في عصر الصحابة والتابعين يجدها عامة لا تختص بالقياس وحده، بل تشمله وتشمل سواه، ثم إذا نزلنا إلى ابتداء تكوين المذاهب نجد فيها هذا العموم أيضًا، ثم إذا توسطنا في عصر المذاهب نجد كل مذهب يختلف في تفسير الرأي الجائز الأخذ به عن المذاهب الأخرى.

يفسر ابن القيم الرأي الذي أثر عن الصحابة والتابعين: «بأنه ما يراه القلب بعد

فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارف فيه الأمارات. وإن المراجع لفتاوى الصحابة والتابعين، ومن سلك مسلكهم، يفهم من معنى الرأي ما يشمل كل ما يفتي فيه الفقيه في أمر لا يجد فيه نصًا، ويعتمد في فتواه على ما عرف من الدين بروحه العام، أو ما يتفق مع أحكامه في جملتها في نظر المفتي، أو ما يكون مشابها لأمر منصوص عليه فيها، فيلحق الشبيه بشبيهه، وعلى ذلك يكون الرأي شاملا للقياس، والاستحسان[1]، والمصالح المرسلة والعرف».

وقد كان أبو حنيفة وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والعرف، ومالك وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ولقد اشتهر الأخذ بالمصالح المرسلة في ذلك المذهب، ولذلك كانت فيه مرونة وقابلية لكل ما يجد في شئون الناس في العصور المختلفة، مع أنه مذهب قد قلّل من القياس ولم يأخذ به كثيرًا، كذلك الاستحسان قد اتسع له المذهب المالكي، حتى لقد قال فيه مالك: «إنه تسعة أعشار العلم» ولكن ذلك

(١) يعرف أبو الحسن الكرخي، وهو من فقهاء الحنفية، الاستحسان: «بأن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى غيره لدليل أقوى يقتضي العدول عن الدليل الأول المثبت لحكم هذه النظائر: ويدخل في هذا التعريف ما يقوله بعض الفقهاء من أن الاستحسان هو القياس الخفي، وقد عرف الاستحسان في المذهب المالكي بأنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، وليس المراد مطلق مصلحة بل المصلحة التي تجعل جانب الاستدلال بها أقوى، وبذلك يتفق هذا التعريف مع قول ابن العربي في أحكام القرآن أن «الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين» وتعريف المالكية هذا - وفيه نظر - يتقارب مع تعريف الحنفية، ولقد قال الشاطبي في الموافقات «إن مقتضى الاستحسان الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه، وتشهيه إنما يرجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المعروضة كالمسائل التي يقتضي فيها القياس أمرًا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة لذلك».

والمصالح المرسلة هي المصالح التي يتلقاها العقل بالقبول ولا يشهد أصل من الشريعة بإلغائها واعتبارها، فما يشهد له الشارع بالإلغاء مرفوض بالاتفاق، وما يشهد له بالاعتبار يكون من الأوصاف المناسبة المقبولة فيقبل بالاتفاق، ويدخل في باب القياس. والاستحسان والمصالح المرسلة متقاربان في المعنى في نظر المالكية، ألا ترى أنهم يعرفونه بأنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، فالاستحسان في جملته معناه عند المالكية يتقارب مع المصالح المرسلة وبينهما فرق دقيق، ولعل النص الذي روي عن مالك بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم، والمراد به المصالح المرسلة، ولهذا نحن نعدهما شيئين متقاربين متباعدين على النظر الخفي الذي يقبل أحدهما ويرد الآخر، أما النظر المالكي فهما متقاربان فيه، وسنبين الفرق في موضعه إن شاء الله تعالى.

كله إذا لم يكن نص ولا فتوى صحابي ولا عمل لأهل المدينة.

جاء الشافعي فوجد ذلك الاستدلال المرسل للأحكام من غير نص يعتمد عليه، فلم يأخذ بذلك الاتجاه غير المقيد في استنباط الأحكام، ورأى أنه لا رأي في الشريعة إلا إذا كان أساسه القياس، بأن يلحق الأمر غير المنصوص على حكمه بالأمر الآخر المنصوص على حكمه، والرأي في هذه الحال حمل على النص، وليس بدعًا في الشرع. أما الاستدلال المطلق والتعليل المطلق للأحكام من غير البناء على العلة في الأمر المنصوص على حكمه، فهو البدع في الشرع، ولذلك قال: من استحسن فقد شرع، ولقد وضع للقياس ضوابطه وموازينه، ودافع عنه وأيده، حتى فاق الحنفية في تحريره وإثباته، وحتى لقد قال الرازي في ذلك: «والعجب أن أبا حنيفة كان تعويله على القياس وخصومه كانوا يذمونه بسبب كثرة القياسات، ولم ينقل عنه، ولا عن أحد من أصحابه، أنه صنف في إثبات القياس ورقة، ولا أنه ذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة، ولا أنه أجاب عن دلائل خصومه في إنكار القياس، بل أول من قال في هذه المسألة، وأورد فيها الدلائل هو الإمام الشافعي».

فتوى الصحابي والتابعي وما عليه أهل المدينة

٩١ – وقد كانت من المسائل التي جرت حولها المناقشات، وكان أهل الحديث والرأي يميلون إلى الأخذ بها – فتاوى الصحابة – لأن الاتباع أولى من الابتداع، ولأن الصحابة هم الذين شاهدوا، فلرأيهم موضعه من الصواب أو مكانه من فهم الدين، وإنهم أئمة يقتدى بهم، ولقد تأثر بآرائهم أكثر الفقهاء، حتى لقد رُوي عَن أبي حنيفة أنه يقول: «إذا لم أجد في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت ثم أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي، والحسن وابن سيرين، وسعيد بن المسيب، فلي أن أجتهد، كما اجتهدوا» وإذا كان ذلك قول أبي حنيفة إمام أهل الرأي في آراء الصحابة وأقوالهم، فلا بد أن يكون غيره أكثر تأثرًا بفتاواهم، والمأثور عنهم رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

ولقد كثر المأثور من فتاوى الصحابة في ذلك العصر كثرة عظيمة شغلت عقول الفقهاء واتخذوها نبراسًا لهم في اجتهادهم، فتأثروا بها في اجتهادهم، واتبعوا مثل طريقتهم، وتأثروا بهم فاحترموا آراءهم وجعلوها معتمدًا إذا لم يكن كتاب ولم يكن سنة،

فإذا اجتمعوا على رأي التزم من بعدهم من المجتهدين الأخذ به، وإن قال أحدهم رأيًا لم يعرف له مخالف، أخذ الأكثرون من الفقهاء به، وإن اختلفوا فيما بينهم سار الكثيرون من المجتهدين على أن يختاروا من آرائهم ما يتفق مع نزعتهم على ألا يخرجوا من دائرة هذه الآراء إلى غيرها.

سار الفقهاء في عصر التابعين والمجتهدين على ذلك النمط، وإن لم يتخذوه أصلا قائمًا بذاته، وقاعدة فقهية مستمدة من أصول الدين وأحكامه، ولعلهم إنما كانوا يفعلون ذلك لأنهم يرون أن الصحابة قد نزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ بشهودهم وعيانهم، ولا بد أن يكونوا قد قبسوا جملة آرائهم عن رسول الله ﷺ، وليس لأحد اجتهاد في أمر ينسب إلى رسول الله ﷺ أو يمت إليه بسبب، فهم لم يجعلوا آراءهم مجرد اجتهاد فقهي، بل هي أقرب إلى السنة منها إلى الاجتهاد.

ثم إن اتباعهم كان باعتبارهم المعلمين الأول الذين بشروا بالفقه الإسلامي في الآفاق، وأنهم النجوم، التي أضاءت بنور الإسلام في الأرض.

٩٢- جاء أبو حنيفة في ذلك العصر، وتخرج على شيوخ الرأي وبعض أهل الأثر فتخرج على فقهاء العصر كله، فكان طبيعيًا أن يتأثر بذلك، وقد تأثر به، وقدمه على رأيه ولقد أثر عن الشافعي من بعد، أنه كان يقول في آرائهم «رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا»[١] ولقد جاء في أعلام الموقعين: «قال الشافعي في الرسالة القديمة، هم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به عليم، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا»[٢].

وينقل ابن القيم عنه في كتابه اختلاف مالك: «العلم طبقات: الأولى الكتاب والسنة، والثانية الإجماع فيما ليس كتابًا ولا سنة، والثالثة أن يقول الصحابي فلا يعلم له مخالف، والرابعة اختلاف الصحابة، والخامسة القياس»[٣].

وهكذا، ولقد كان لرأي الصحابي مقامه في اجتهاد أبي حنيفة كما أشرنا وسنبين ذلك

---

(١) أعلام الموقعين الجزء الثاني ص١٤٣.
(٢) أعلام الموقعين الجزء الثاني ص١٩١.
(٣) أعلام الموقعين الجزء الثالث ص١٧٩.

عند الكلام في أصوله، وقد مهدنا له الآن.

أما مذهب التابعي فإن بعض فقهاء الحديث كانوا يؤثرونه على القياس، وقد رأينا قول أبي حنيفة إن له أن يجتهد كما اجتهدوا.

٩٣- ولننتقل إلى المسألة التي أثارها مالك واستمسك بها أشد الاستمساك رضي الله عنه، وهي مسألة عمل أهل المدينة، لقد أخذ بعملهم، لأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن الكريم، كما جاء في رسالة مالك إلى الليث ورد الليث عليه، وقد كانت هذه المسألة مثار جدل كبير بين فقهاء هذا العصر، ولقد ذكر ابن القيم أن أخذ مالك رضي الله عنه بعمل أهل المدينة لم يكن منه إلزامًا لغيرهم من أهل الأمصار، ولا على أنه حجة في الدين لا تصح مخالفته بحال، بل على أنه اختيار منه، ولقد قال في أعلام الموقعين: «ومالك نفسه منع الرشيد من ذلك (حمل الناس على العمل بمذهبه) وقد عزم عليه»، وقال: «قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ في البلاد، وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم»، وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة، وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل، ولم يقل قط في موطنه ولا غيره: لا يجوز العمل بغيره، بل هو يخبر إخبارًا مجردًا أن هذا عمل أهل بلده، فإنه رضي الله عنه وجزاه عن الإسلام خيرًا ادعى إجماع أهل المدينة في نيف وأربعين مسألة، ثم أقوالهم ثلاثة أنواع: أحدها لا يعلم أن أهل المدينة خالفهم فيه غيرهم، الثاني ما خالف فيه أهل المدينة غيرهم، وإن لم يعلم اختلافهم فيه، والثالث ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم، ومالك رضي الله عنه لم يقل إن هذا إجماع الأئمة الذي لا يجمل خلافه»[1] وقد جعل القسم الأول مقدمًا على خبر الواحد وذلك في الأمور النقلية، أي الأمور التي لا تكون بالاجتهاد.

---

(١) أعلام الموقعين الجزء الثاني ص٢٩٧.

الفِرق

٩٤- التقى أبو حنيفة بآحاد من المنتمين للفرق الإسلامية، وتلقى العلم عن بعضهم، ودرس آراءهم كما يدل على ذلك ما نقلناه من قبل، كما بيَّنا، فكان من الحق أن نشير بإلمامة موجزة إلى الفرق التي عاصرته، ويظن أنه عرف آراءها، وقد جادلها، وهي:

١- الشيعة:

٩٥- الشيعة أقدم الفرق الإسلامية، وقد ظهروا بمذهبهم السياسي في آخر عصر عثمان رضي الله عنه، ونما وترعرع في عهد علي رضي الله عنه، إذ كان كلما اختلط رضي الله عنه بالناس ازدادوا إعجابًا بمواهبه وقوة دينه وعلمه، فاستغل الدعاة ذلك الإعجاب وأخذوا ينشرون نحلتهم بين الناس، ولما جاء العصر الأموي ووقعت المظالم على العلويين واشتد نزول أذى الأمويين بهم، ثارت دفائن المحبة لهم والشفقة عليهم، ورأى الناس في علي وأولاده شهداء هذا الظلم، فاتسع نطاق المذهب الشيعي، وكثر أنصاره.

وقوام هذا المذهب:

١ - «إن الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفالها، وتفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصومًا عن الكبائر والصغائر»[1].

٩٦- وإن علي بن أبي طالب كان هو الخليفة المختار من النبي ﷺ، وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم، ويظهر أن الشيعة ليسوا وحدهم الذين كانوا يرون تفضيل علي رضي الله عنه على سائر الصحابة، بل إن بعض السابقين من الصحابة كان يرى ذلك، ومنهم عمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي وجابر بن عبد الله، وأبي بن كعب، وحذيفة، وبريدة، وأبو أيوب، وسهل بن حنيف، وعثمان بن حنيف، وأبو الهيثم، وخزيمة بن ثابت، وأبو الطفيل عامر بن وائلة، والعباس ابن عبد المطلب وبنوه، وبنو هاشم كافة، وكان الزبير من القائلين به في بدء الأمر، ثم رجع،

(١) مقدمة ابن خلدون.

وكان من بني أمية قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص، ومنهم عمر بن عبد العزيز[1].

ولم يكن الشيعة على درجة واحدة، بل كان منهم المغالون في تقدير علي وبنيه، ومنهم المعتدلون المقتصدون، وقد اقتصر المعتدلون في تفضيله على بقية الصحابة من غير تكفير لأحد، وقد حكى ابن أبي الحديد نحلة المعتدلين، وهو منهم، فقال: «كانوا أصحاب النجاة والخلاص والفوز في هذه المسألة، لأنهم سلكوا طريقة مقتصدة، قالوا: هو أفضل الخلق في الآخرة وأعلاهم منزلة في الجنة، وأفضل الخلق في الدنيا وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب. وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه فإنه عدو الله سبحانه وتعالى، وخالد في النار مع الكفار والمنافقين، إلا أن يكون ممن قد ثبتت توبته، ومات على توليه وحبه، فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين ولوا الأمانة قبله، فلو أنكر إمامتهم وغضب عليهم وسخط فعلهم، فضلا عن أن يشهر عليهم السيف، أو يدعو إلى نفسه، لقلنا إنهم من الهالكين، كما لو غضب عليهم رسول الله ﷺ، لأنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ وآله قال له: «حربُك حربي وسِلمُك سِلمِي». وإنه قال: «اللَّهُمّ وَالِ مَنْ وَالاه وَعَادِ مَنْ عَادَاه»، وقال له: «لا يُحِبُّك إلا مُؤمِنٌ ، وَلا يُبْغِضُك إلا مُنَافِقٌ»، ولكنا رأيناه رضي إمامتهم، وبايعهم، وصلى خلفهم وأنكحهم، وأكل فيئهم فلم يكن لنا أن نتعدى فعله، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه، ألا ترى أنه لما برئ من معاوية برئنا منه، ولما لعنه لعناه، ولما حكم بضلال أهل الشام، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة، كعمرو بن العاص وعبد الله ابنه، وغيرهم - حكمنا أيضًا بضلالهم، والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبي ﷺ إلا رتبة النبوة، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه، ولم نطعن في أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم، وعاملناهم بما عاملهم به عليه الصلاة والسلام»[2].

٩٧- أما المغالون المتطرفون من الشيعة، فقد رفعوا عليًّا إلى مرتبة النبوة حتى لقد زعم بعضهم أن النبوة كانت له، وأن جبريل أخطأ، وذهب إلى النبي ﷺ[3]، بل إن منهم من

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

(٢) شرح نهج البلاغة.

(٣) وهم الغرابية وسموا بذلك لأنهم قالوا، إنه يشبه النبي ﷺ كما يشبه الغراب الغراب.

رفع عليًا إلى مرتبة الإله، وقالوا هو أنت (الله)، ومنهم من زعم أن الإله حل في الأئمة، علي وبنيه، وهو قول يوافق مذهب النصارى في حلول الإله في عيسى، ومنهم من ذهب إلى أن روح كل إمام حلت فيه الألوهية تنتقل إلى الإمام الذي يليه.

وأكثر الشيعة الإمامية على أن آخر إمام يفوضونه لا يموت، بل هو حي يرزق باق يرجع فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورًا وظلمًا، فطائفة قالت إن علي بن أبي طالب حي لم يمت وهم السبئية، وطائفة قالت إن محمد بن الحنفية حي برضوى عنده عسل وماء، وطائفة قالت: إن يحيى بن زيد لم يصلب ولم يقتل بل هو حي يرزق، والاثنا عشرية يقولون: إن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد بن الحسن العسكري ويلقبونه بالمهدي دخل في سرداب بدارهم بالحلة وتغيب حين اعتقل مع أمه، وغاب هنالك، وهو يخرج آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلا، وهم ينتظرونه لذلك، ويقفون كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد قدموا موكبًا فيهتفون باسمه، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية.. وبعض هؤلاء يقول: إن الإمام الذي مات سيرجع إلى حياته الدنيا ويستشهدون لذلك بما وقع في القرآن الكريم من قصة أهل الكهف، والذي مر على قرية وقتيل بني إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة التي أمر بذبحها[1].

وبعض الشيعة خلطوا بهذه الآراء آراء اجتماعية خطرة مفسدة للنسل هادمة للأديان فاستحلوا الخمر والميتة ونكاح المحارم، وتأولوا قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ... ﴿٩٣﴾ ﴾ [المائدة].

وزعموا أن ما في القرآن الكريم من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير كناية عن قوم يلزم بغضهم، مثل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية، وكل ما في القرآن الكريم من الفرائض التي أمر الله بها كناية عمن تلزم موالاتهم، مثل علي والحسن والحسين وأولادهم[2].

٩٨- ومن ذلك ترى أن الشيعة مزيج من الآراء، ومضطرب لكثير من الأفكار، وفيها نحلة قد ضلت بها أوهام كثيرة، ودخلت عليها خواطر باطلة ومبادئ من ملل

(١) مقدمة ابن خلدون بتصرف.
(٢) الملل والنحل للشهرستاني، والخطط للمقريزي.

قديمة، وقد أرادوا أن يليسوا بلباس الإسلام، فضاقت عن أن تسع بعضهم عقيدة الإسلام السامية النقية وهي عقيدة التوحيد.

وقد تساءل بعض العلماء الأوروبيين عن أصل الشيعة، وفيها مبادئ لا شك أن بعضها دخيل في الإسلام، فقد ذهب الأستاذ (ولهوسن) إلى أن العقيدة الشيعية نبتت من اليهودية[1]، أكثر مما نبعت من الفارسية، مستدلا بأن مؤسسها عبد الله بن سبأ وهو يهودي.

ويميل الأستاذ (دوزي) إلى أن أصلها فارسي، فالعرب تدين بالحرية، والفرس يدينون بالملك، وبالوراثة في البيت المالك، ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة، وقد مات محمد ولم يترك ولدًا، فأولى الناس بعده ابن عمه علي بن أبي طالب، فمن أخذ الخلافة منه، كأبي بكر وعمر وعثمان والأمويين، فقد اغتصبها من مستحقها.

وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى إلهي، فنظروا هذا النظر نفسه إلى علي وذريته، وقالوا إن طاعة الإمام أول واجب، وإن طاعته طاعة الله[2].

ويقول (فان فلوتن) قد ثبت بالفعل أن من مذاهب الشيعة ما كان مباءة للعقائد الآسيوية القادمة، كالبوذية والمانوية وغيرهما[3].

والحق الذي لا مرية فيه أن الشيعة كانت مع تقديسها لآل البيت - كان بعضها مستراذًا لكثير من الديانات القديمة الآسيوية، ففيها من المذاهب الهندية مبدأ التناسخ الذي يقول إن روح الإنسان تنتقل إلى إنسان غيره، فقد طبق بعضهم ذلك المذهب على أئمتهم، وقالوا إن روح الإمام تنتقل إلى من يليه، وأخذ غير المسلمين من البرهمية القديمة والمسيحية مبدأ حلول الإله في الإنسان، وأخذوا من اليهودية شيئًا كثيرًا، وقال في ذلك ابن حزم في بيان أن عقيدة رجوع بعض الأئمة مأخوذة من اليهودية: سار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين إلياس عليه السلام وفنحاس بن ألعازر بن هارون عليه السلام أحياء إلى

---

(١) إن هذا رأي الشيعي كما جاء في العقد الفريد.

(٢) فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين.

(٣) السيادة العربية.

اليوم، وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا أن الخضر وإلياس عليهما السلام حيان إلى الآن، وادعى بعضهم أنه يلقى إلياس في الفلوات في المروج والرياحين، وأنه متى ذكر حضر على ذكره[1].

وهكذا نرى الشيعة، كان فيها خليط من أهواء وملل ونحل قديمة دخلت على المسلمين لإفساد الإسلام، أو تحت تأثير التربية والإلف، فدخلوا في الإسلام، ولم يستطيعوا نزع القديم.

هذه إلمامة موجزة بينت أحوال الشيعة إجمالا، ونريد بعد ذلك أن نذكر بعض فرقهم المشهورة وتاريخ نشأتها، لنكون على بينة من أدوار هذه الفرقة فنقول:

٩٩- السبئية: هم أتباع عبد الملك بن سبأ وكان يهوديًّا من أهل الحيرة أظهر الإسلام، وأمه أمة سوداء، ولذلك يقال له ابن السوداء، وقد كان من أشد الدعاة ضد عثمان وقد تدرج في نشر أفكاره ومفاسده بين المسلمين، وأكثرها موضوعة على علي رضي الله عنه.

أخذ ينشر أولا بين الناس أنه وجد في التوراة أن لكل نبي وصيًّا، وأن عليا وصي محمد، وأنه خير الأوصياء كما أن محمدًا خير الأنبياء، ثم ذكر أن محمدًا سيرجع إلى الحياة الدنيا، وكان يقول: عجبت لمن يقول برجعة عيسى ولا يقول برجعة محمد، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ ... ﴿٨٥﴾﴾ [القصص] ثم تدرج من هذا إلى الحكم بألوهية علي رضي الله عنه، ولقد هم علي بقتله إذ بلغه عنه ذلك، ولكن نهاه عبد الله بن عباس، وقال له: إن قتلته اختلف عليك أصحابك، وأنت عازم على العودة لقتال أهل الشام» فنفاه علي إلى ساباط المدائن، ولما قتل رضي الله عنه استغل ابن سبأ محبة الناس له كرم الله وجهه، وأخذ ينشر حوله الأكاذيب التي تجود بها مخيلته إضلالا للناس وإفسادًا فصار يذكر الناس «أن المقتول لم يكن عليا وإنما كان شيطانا تصور للناس في صورته، وأن عليا صعد إلى السماء، كما صعد إليها عيسى ابن مريم عليه السلام، وقال: كما كذبت اليهود والنصارى في دعواهما قتل عيسى، كذلك كذبت الخوارج في دعواهم قتل علي، وإنما رأى اليهود والنصارى شخصًا مصلوبا شبهوه بعيسى، كذلك القائلون بقتل

(١) الفصل جـ٤ ص١٨٠.

علي رأوا قتيلا يشبه عليًّا، فظنوا أنه علي، وقد صعد إلى السماء، وأن الرعد صوته، والبرق تبسمه، ومن يسمع من السبئيين صوت الرعد يقول: السلام عليك يا أمير المؤمنين، وقد روى عمر بن شرحبيل أن ابن سبأ قيل له إن عليًّا قد قتل، فقال: إن جئتمونا بدماغه في صرة لم نصدق بموته، لا يموت حتى ينزل من السماء، ويملك الأرض بحذافيرها[1].

١٠٠- الكيسانية[2]: هم أتباع المختار بن عبيد الثقفي، وقد كان خارجيًّا، ثم صار من شيعة علي رضي الله عنه، وقد قدم الكوفة حين قدم إليها مسلم بن عقيل من قبل الحسين رضي الله عنه، ليعلم حالها، ويخبر ابن عمه بأمرها، وقد أحضر عبيد الله بن زياد المختار، وضربه، ثم حبسه إلى أن قتل الحسين، فشفع له زوج أخته عبد الله بن عمر، فأطلق سراحه على أن يخرج من الكوفة، فخرج إلى الحجاز، وقد أثر عنه أنه قال في أثناء سيره: «سأطلب بدم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين، وابن بنت سيد المرسلين الحسين بن علي. فوربك لأقتلن بقتله عدة من قتل على دم يحيى بن زكريا» ثم لحق بابن الزبير، وبايعه على أن يوليه أعماله إذا ظهر، وقاتل معه أهل الشام ثم رجع إلى الكوفة بعد موت يزيد، وقال للناس: «إن المهدي ابن الوصي بعثني إليكم أمينًا ووزيرًا، وأمرني بقتل الملحدين والطلب بدم أهل بيته، والدفع عن الضعفاء».

ولقد زعم أنه جاء من قبل محمد بن الحنفية، لأنه ولي دم الحسين رضي الله عنه، ولأن محمدًا رضي الله عنه كان ذا منزلة بين الناس، امتلأت القلوب بمحبته؛ إذ كان كما قال الشهرستاني كثير العلم غزير المعرفة، من رواد الفكر مصيب النظر في العواقب، وقد أخبره أبوه أمير المؤمنين علي رضي الله عنه أخبار الملاحم، ولكن أعلن محمد بن الحنفية البراءة من المختار على الملأ من الأمة، وعلى مشهد من العامة، إذ بلغته أوهامه وأكاذيبه، وعرف خبيء نياته، ومع تلك البراءة فقد تبع المختار هذا بعض الشيعة، وأخذ هو يتكهن بينهم، ويسجع سجعًا يشبه سجع الكهان، حتى روي أنه كان يقول «أما ورب البحار، والنخيل

(١) الفَرْق بين الفِرَق لعبد القاهر البغدادي.

(٢) نسبة إلى كيسان، قيل إنه مولى لعلي رضي الله عنه وقيل إنه تلميذ لمحمد بن الحنفية وقيل أبو عمرة مولى بجيلة كان يحرس المختار الثقفي، وقد شهد له بأن محمد بن الحنفية سمح بأن يدعو المختار باسمه، والشهرستاني في الملل والنحل يعد أتباع المختار فرقة غير الكيسانية، ولكنه يقول في المختار: صار شيعيًّا كيسانيًّا، فكأن المختار اتبع نحلة الشيعة الكيسانية.

والأشجار، والمهامه والقفار، والملائكة الأبرار، لأقتلن كل جبار، بكل لدن خطار، ومهند بتار.. حتى إذا أقمت عمود الدين، ورأبت شعب صدع المسلمين، وشفيت غليل صدور المؤمنين، لم يكبر عليّ زوال الدنيا، ولم أحفل بالموت إذا أتى».

وقد أخذ المختار في محاربة أعداء العلويين، وأكثر من القتل الذريع فيهم، ولم يعلم أن أحدًا اشترك في قتل الحسين إلا أسكن نأمته، فحببه ذلك في نفوس الشيعة، فالتفوا حوله، وأحاطوا به، وقاتلوا معه، ولكن هزم في قتال مصعب بن الزبير وقتله جيش مصعب.

١٠١ - (أ) وعقيدة الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة، كالسبئية الذين يعتقدون حلول الجزء الإلهي في الإنسان كما بيّنا، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس، ويبذلون له الطاعة، ويثقون بعلمه ثقة مطلقة، ويعتقدون فيه العصمة عن الخطأ لأنه رمز للعلم الإلهي.

(ب) ويدينون كالسبئية برجعة الإمام، وهو في نظرهم بعد عليٍّ والحسن والحسين: محمد بن الحنفية، ويقول بعضهم إنه مات، وسيرجع، وبعضهم - وهم الأكثرون - يعتقدون أنه لم يمت، بل هو بجبل رضوى عنده عسل وماء، وقد كان من هؤلاء كثير عزة إذ يقول:

ألا إن الأئمة من قريش ... ولاة الحق أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه ... هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر ... وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى ... يقود الخيل يتبعه اللواء
تغيب لا يرى عنهم زمانًا ... برضوى عنده عسل وماء

(جـ) ويعتقدون البداء، وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد تبعًا لتغير علمه، وأن يأمر بالشيء ثم يأمر بخلافه، وقد قال الشهرستاني: «وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء، لأنه كان يدعي علم ما يحدث من الأحوال إما بوحي يوحى إليه، وإما برسالة من قبل الإمام، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة، فإن وافق كونه قوله جعله دليلا على دعواه، وإن لم يوافق قال: قد بدا لربكم».

ويعتقدون أيضًا تناسخ الأرواح، وهو خروج الروح من جسد، وحلولها في جسد آخر، وقد ثبت أن هذه الفكرة مأخوذة من الفلسفة الهندية القديمة.

(د) وكانوا يقولون: «إن لكل شيء ظاهرًا وباطنًا، ولكل شخص روحًا ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في شخص الإنسان، وهو العلم الذي آثر علي عليه السلام به ابنه محمد بن الحنفية، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقا»[1].

ونرى من هذا الذي ذكرناه وهو بعض مخاريقهم أنهم جانبوا مبادئ الإسلام وبعدوا عن روحه، ورفعوا الأئمة إلى مراتب النبيين، وكأنهم اعتقدوا أن رسالة رسول الله ﷺ ما انتهت بموته، بل بقيت في بيته من بعده.

١٠٢- الزيدية: هذه الفرقة هي أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية، وهي لم تغل في معتقداتها، ولم يكفر الأكثرون منها أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ الأولين، ولم ترفع الأئمة إلى مرتبة الإله ولا مرتبة النبيين.

وإمامها زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنه، خرج على هشام بن عبد الملك بالكوفة، فقتل وصلب بكناسة الكوفة كما أشرنا، وقوام مذهبه (وهو مذهب هذه الفرقة إلى أن عراها التغيير):

(أ) أن الإمام منصوص عليه بالوصف، لا بالاسم، وأوصاف الإمام التي قالوا إنه لابد من وجودها حتى يكون إمامًا يبايعه الناس، هي كونه فاطميًا ورعًا عالمًا سخيا يخرج داعيًا الناس لنفسه، وقد خالفه في شرط الخروج كثير من الشيعة، وناقشه ذلك أخوه محمد الباقر، وقال له «على قضية مذهبك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج ولا تعرض للخروج»[2].

(ب) إنه تجوز إمامة المفضول، فكأن هذه الصفات عندهم للإمام الأفضل الكامل، وهو بها أولى من غيره، فإن اختار أولو الحل والعقد في الأمة إمامًا لم يستوف بعض هذه الصفات، وبايعوه صحت إمامته ولزمت بيعته، وبنوا على ذلك الأصل صحة إمام الشيخين

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني.
(٢) الملل والنحل للشهرستاني.

أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعدم تكفير الصحابة ببيعتهما، فكان زيد يرى أن علي بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية رعوها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبًا، وسيف أمير المؤمنين علي رضي الله عنه من دماء المشركين لم يجف، والضغائن في صدور القوم، من طلب الثأر، كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتودد والتقدم بالسن، والسبق في الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ[1].

وقد خذل زيدًا أكثر الشيعة لقوله بذلك الأصل، وقد قال البغدادي في كتابه الفَرْق بين الفِرَق: «لما استحر القتال بينه (زيد) وبين يوسف بن عمرو الثقفي قالوا إننا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا رأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك علي بن أبي طالب فقال زيد: إني لا أقول فيهما إلا خيرًا، وإنما خرجت على بني أمية الذين قتلوا جدي الحسين، وأغاروا على المدينة يوم الحرة، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار. ففارقوه عند ذلك».

(جـ) ومن مذهب الزيدية جواز خروج إمامين في قطرين مختلفين بحيث يكون كل واحد منهما إمامًا في قطره الذي خرج فيه ما دام متحليًا بالأوصاف التي بيناها، ويفهم من هذا أنهم لا يجوِّزون قيام إمامين في قطر واحد، لأن ذلك يستدعي أن يبايع الناس لإمامين، وذلك منهي عنه بصريح الأثر.

(د) وقد كان الزيديون يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتب توبة نصوحًا، وهم قد اقتبسوا ذلك من المعتزلة الذين يقولون هذه المقالة، وذلك لأن زيدًا رحمه الله كان ينتحل نحلة المعتزلة، إذ إنه كان ذا صلة بواصل بن عطاء شيخهم وأخذ عنه آراءه في الأصول، ورُوي أن ذلك كان من أسباب بغض سائر الشيعة له، إذ إن واصلاً كان يرى «أن علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل، وأهل الشام، ما كان على الصواب بيقين، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه»[2] وذلك أمر لا

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، وتلك الرواية محل نظر، لأن المعروف في تاريخ المعتزلة أنهم الشيعة المعتدلة، وكثير من الشيعة يذهبون في العقائد مذهب المعتزلة.

يرضي الشيعة، ولما قتل زيد بايع الزيديون ابنه يحيى، ثم قتل هو أيضًا، ثم بويع بعد يحيى محمد الإمام، وإبراهيم الإمام فقتلهما أبو جعفر المنصور، ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك، ومالوا عن القول بإمامة المفضول، ثم أخذوا يطعنون في الصحابة كسائر الشيعة فذهبت عنهم بذلك أولى خصائصهم.

١٠٣ - **الإمامية**[1]: وهم القائلون بأن إمامة علي ثبتت بالنص عليه بالذات من النبي ﷺ نصًا ظاهرًا ويقينًا صادقًا من غير تعريض بالوصف، بل إشارة بالعين، وعليّ نص على من بعده، وهكذا كل إمام. قالوا: وما كان في الدين أمر أهم من تعيين الإمام. حتى تكون مفارقته على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إذ بعث لرفع الخلاف، وتقرير الوفاق، ولا يجوز أن يفارق الأمة ويتركها هملا، يرى كل واحد منهم رأيًا، ويسلك كل واحد منهم طريقًا، لا يوافقه عليه غيره، بل يجب أن يعين شخصًا هو المرجوع إليه وينص على واحد هو الموثوق به، والمعول عليه، ويستدلون على تعيين علي رضي الله عنه بالذات ببعض آثار عن النبي ﷺ يدعون صدقها وصحة سندها مثل «**مَنْ كُنْت مَوْلَاه فَعَلِيٌّ مَوْلَاه اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاه وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ**» ومثل «**أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ**» وغير ذلك من الآثار التي يدَّعون صحتها. ويشك علماء الحديث من الجماعة في صدقها.

ويستدلون أيضًا باستنباطات من أمور كلف النبي ﷺ عليا القيام بها، وكلف غيره أخرى، فيستنبطون مثلا من تكليف النبي ﷺ عليًا قراءة سورة براءة دون أبي بكر أنه أولى بالخلافة. ويستنبطون من إرسال أبي بكر وعمر في بعث أسامة مؤمرًا عليهما بجدارة علي بالخلافة دونهم، لأنه ما أمر عليه قط، وهكذا استدلالاتهم، وهي كثيرة من هذا النوع.

١٠٤ - وقد اتفق الإمامية، على خلافة الحسن ثم الحسين بعد علي، واختلفوا بعد ذلك في سوق الإمامة، ولم يثبتوا على رأي واحد، بل انقسموا فرقًا، عدها بعضهم نيفًا وسبعين، وأعظمها فرقتان: الاثنا عشرية والإسماعيلية.

الاثنا عشرية: أما الأولون فيرون أن الخلافة بعد الحسين لعلي زين العابدين ثم لمحمد الباقر بن زين العابدين، ثم لجعفر الصادق بن محمد الباقر، ثم لابنه موسى

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

الكاظم، ثم لعلي الرضا، ثم لمحمد الجواد، ثم لعلي الهادي، ثم للحسن العسكري، ثم لمحمد ابنه، وهو الإمام الثاني عشر، ويقولون إنه دخل سردابًا في دار أبيه بسر من رأي، وأمه تنظر إليه، ولم يعد بعد، ثم اختلفوا في سنه، فقيل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات، وقيل ثماني سنوات، وكذلك اختلفوا في حكمه، فقال بعضهم: إنه كان في هذه السن عالمًا بما يجب أن يعلمه الإمام، وإن طاعته واجبة، وقال آخرون: كان الحكم لعلماء مذهبه حتى بلغ، فوجبت طاعته.

١٠٥ - **الإسماعيلية**: وهي طائفة من الشيعة الإمامية انتسبت إلى إسماعيل بن جعفر، ويسمون أيضًا الباطنية، لقولهم بالإمام الباطن.

تقول هذه الطائفة إن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل بنص من أبيه، وفائدة النص - وإن كان قد مات قبل أبيه - إنما هو بقاء الإمامة في عقبه، ثم انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى محمد المكتوم، وهو أول الأئمة المستورين، وبعد محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق، وبعده ابنه محمد الحبيب، وهو آخر المستورين، وبعده ابنه عبد الله المهدي الذي ملك المغرب، وملك بعده بنوه مصر، وهم الفاطميون[1].

وقد اضطهدت تلك الطائفة في أول أمرها فيمن اضطهد، حتى فر معتنقو مذهبها إلى فارس، وهناك خالط المذهب آراء الفرس القديمة وغيرها، وقام فيها رجال ذوو أهواء يقضون لبانتهم باسم الدين فتوارثوا زعامتها.

وأول ناشري دعوتها رجل يقال له ديصان أخذها عن عبد الله القداح ونشرها في بلاد فارس، ثم بدا له أن ينشرها في قلب الدولة العباسية، فجاء إلى البصرة، ودعا الناس سرًّا، وجذب إليه رجلا من وجهاء اليمن ونفذا ما دبرا، ثم أرسل القداح رجلين إلى المغرب لسهولة انقيادها للدعاة، وقال لهما: احرثا الأرض، حتى يأتي صاحب البذر، ثم سال سيل الدعوة الشيعية في بلاد المغرب حتى أخذ الفاطميون ملك الأغالبة في أفريقية ثم اقتطعوا مصر من الخليفة العباسي على ما هو معلوم في التاريخ.

---

(١) مقدمة ابن خلدون.

٢- الخوارج:

١٠٦- هم أشد الفرق الإسلامية دفاعًا عن اعتقادهم، وحماسة لأفكارهم وشدة في تدينهم في الجملة، واندفاعًا وتهورًا فيما يدعون إليه، وما يفكرون فيه، وهم في اندفاعهم وتهورهم يستمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها، وظنوها دينًا مقدسًا لا يحيد عنه مؤمن ولا يخالف سبيله إلا من مالت به نفسه إلى البهتان، ودفعته إلى العصيان، استرعت ألبابهم كلمة «لا حكم إلا لله» فاتخذوها دينًا ينادون به في وجوه مخالفيهم، ويقطعون به كل حديث، فكانوا كلما رأوا عليا يتكلم قذفوه بهذه الكلمة، وقد روي أنه رضي الله عنه قال في شأنهم عندما قالوها وكرروا قولها - «كلمة حق يراد بها باطل» نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو، وتؤمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر.

وقد استهوتهم فكرة البراءة من عثمان وعلي والحكام الظالمين، حتى اختلّت أفهامهم، واستولت على مداركهم استيلاء تامًّا، وسدت عليهم كل طريق للوصول إلى الحق، فمن يبرأ من عثمان وعلي وطلحة والزبير والظالمين من بني أمية سلكوه في جمعهم، وتسامحوا معه في مبادئ أخرى من مبادئهم، ربما كانت أشد أثرًا والخلاف فيها ببعده عنهم أكثر من الخلاف في هذا التبرؤ.

خرج ابن الزبير على الأمويين، فناصروه ووعدوه بالبقاء على نصرته والقتال في صفه، ولما علموا أنه لا يتبرأ من أبيه وطلحة وعلي وعثمان نابذوه وفارقوه.

ولما ناقش عمر بن عبد العزيز شوذبا الخارجي كان محز الخلاف، ومفصل المناقشة هو التبرؤ من أهل بيته الظالمين، مع إقرار الخوارج أنه خالفهم، ومنع استمرار ظلمهم ورد إلى الناس مظالمهم، ولكن استحوذت عليهم فكرة التبرؤ فكانت الحائل بينهم وبين الدخول في غمار الجماعة الإسلامية.

١٠٧- وإنهم ليشبهون في استحواذ الألفاظ البراقة على نفوسهم واستيلائها على مداركهم، اليعقوبيين الذين ارتكبوا أقصى الفظائع في الثورة الفرنسية، فقد استولت على

هؤلاء ألفاظ الحرية والمساواة والإخاء، وباسمها قتلوا الناس وأهرقوا الدماء، وأولئك استولت عليهم ألفاظ الإيمان، ولا حكم إلا لله، والتبرؤ من الظالمين، وباسمها أباحوا دماء المسلمين وخضبوا البلاد الإسلامية بالدماء، وشنوا الغارة في كل مكان، ويظهر أن الحماسة التي امتازوا بها كانت هي الوحدة الجامعة بينهم وبين اليعقوبيين، وما صدر عن الفريقين من أعمال متشابهة ما كان إلا لهذه الحماسة وقوة العاطفة، وقال العلامة جوستاف لوبون في وصف اليعقوبيين في كتابه الثورة الفرنسية: «وتوجد النفسية اليعقوبية وخاصة عند ذوي الأخلاق المتحمسة الضيقة، وتتضمن هذه النفسية فكرًا قاصرًا عنيدًا يجعل اليعقوبي كثير السذاجة، ولما كان لهذا لا يدرك من الأمور إلا علائقها الظاهرية، فإنه يظن أن ما يتولد في روحه من الصور الوهمية حقائق، ويفوته ارتباط الحوادث بعضها ببعض، وبما نشأ من ذلك من النتائج، ولا يحوم بصره عن خياله أبدًا، إذن فاليعقوبي لا يقتفي الآثار لتقدم منطقه العقلي، إذ لا يملك منه إلا قليلا، وإنما يسير مستيقنًا وعقله الضعيف يخدم اندفاعاته، حيث يتردد ذو المدارك السامية فيقف».

وإن هذا الوصف البديع لليعقوبيين هو وصف كامل صحيح لأكثر نواحي الخوارج النفسية، وسترى فيما يلي من الحوادث والمناقشات ما يؤيد ذلك، ويثبت صحته.

١٠٨- ولم تكن الحماسة والتمسك بظواهر الألفاظ فقط هي الصفات الواضحة في الخوارج، بل هناك صفات أخرى، منها حب الفداء والرغبة في الموت والاستهداف للمخاطر من غير داع قوي يدفع إلى ذلك، وربما كان منشأ ذلك هوسًا عند بعضهم واضطرابًا في أعصابهم، لا مجرد الشجاعة والتمسك بالمذهب فقط، وإنهم ليشبهون في ذلك النصارى الذين كانوا تحت حكم العرب في الأندلس، فقد أصاب فريقًا منهم هوس جعلهم يقدمون على أسباب الموت وراء عصبية جامحة، وفكرة فاسدة، واقرأ ما كتبه الكونت هنري دي كاستري في وصفهم، فإنك سترى وصفًا ينطبق في كثير من النواحي على الخوارج، فقد قال: «أراد كل واحد (من هؤلاء النصارى) أن يذهب إلى مجلس القضاء ليسب محمدًا ويموت فتقاطروا عليه أفواجًا أفواجًا، حتى تعب الحجاب من ردهم، وكان القاضي يصم الآذان كي لا يحكم عليهم بالإعدام، والمسلمون مشفقون على هؤلاء المساكين ويظنونهم

من المجانين، ولقد كان من الخوارج من يقاطع عليًّا في خطبته، بل من يقاطعه في صلاته، ومن يتحدى المسلمين محتسبًا لله في ذلك ظانًّا أنه قربة يتقرب بها إليه، ولما قتلوا عبد الله بن خباب بن الأرت، وبقروا بطن جاريته قال لهم علي: ادفعوا إلينا قتلته، قالوا: كلنا قتلته، فقاتلهم علي حتى كاد يبيدهم، ولم يمنع ذلك بقيتهم من أن يسيروا في طريقتهم، موغلين في الدعوة إليها والحماسة لها، فبينهم وبين أولئك النصارى شبه قريب من هذه الناحية.

فالإخلاص للإسلام كان صفات كثيرين منهم، وإن كان معه هوس بفكرة فيه، والتأثر بناحية واحدة من نواحيه «يروى أن عليا رضي الله عنه أرسل إليهم ابن عباس يناقشهم فلما وصل إليهم رحبوا به وأكرموه، فرأى منهم جباهًا قرحة لطول السجود، وأيديًا كثفنات الإبل، عليهم قمص مرحضة»[1]، فإخلاصهم لدينهم في الجملة أمر لا موضع فيه لارتياب، ولكنه إخلاص قد رعاه ضلال في فهم الدين وإدراك لبه ومرماه، فالمسلم المخالف لهم لا عصمة لدمه، بينما الذمي دمه معصوم، قال أبو العباس المبرد في الكامل: «من طريف أخبارهم أنهم أصابوا مسلمًا ونصرانيًّا فقتلوا المسلم وأوصوا بالنصراني، قالوا: احفظوا ذمة نبيكم. لقيهم عبد الله بن خباب وفي عنقه مصحف، ومعه امرأته وهي حامل، فقالوا: إن الذي في عنقك ليأمرنا أن نقتلك. قالوا: فما تقول في أبي بكر وعمر؟ فأثنى خيرًا، قالوا: فما تقول في علي قبل التحكيم وفي عثمان في ست سنين؟ فأثنى خيرًا، قالوا: فما تقول في التحكيم؟ قال: أقول إن عليًّا أعلم بكتاب الله منكم، وأشد توقيًا على دينه وأنفذ بصيرة، قالوا: إنك لست تتبع الهدى، وإنما تتبع الرجال على أسمائها، ثم قربوه إلى شاطئ النهر فذبحوه، وساموا رجلا نصرانيًّا بنخلة له، فقال: هي لكم، فقالوا: والله ما كنا لنأخذها إلا بثمن، قال: ما أعجب هذا!! أتقتلون مثل عبد الله بن خباب، ولا تقبلوا منا ثمن نخلة»!.

١٠٩- ولماذا كان التعصب للفكرة، والهوس والتشدد فيها مع الخشونة في الدفاع عنها والتهور في الدعوة إليها، وحمل الناس عليها بقوة السيف والعنف والقسوة بدرجة لا رفق فيها، وبحال لا تتفق مع سمة هذا الدين؟ السبب في ذلك فيما أعتقد أن الخوارج كان أكثرهم من عرب البادية، وقليل منهم كان من عرب القرى، وهؤلاء كانوا في فقر مدقع،

---

(١) الكامل للمبرد ص١٤٣ جزء١.

وشدة بلاء قُبيل الإسلام، ولما جاء الإسلام لم تزد حالتهم المادية حسنًا؛ لأن كثيرين منهم استمروا في باديتهم بلأوائها وشدتها، وصعوبة الحياة فيها، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة التفكير وضيق في التصور وبعد عن العلوم، فتكوّن من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق نطاق العقول، ومتهورة مندفعة وزاهدة؛ لأنها لم تجد، والنفس التي لا تجد إذا غمرها إيمان ومس وجدانها أنها اعتقاد صحيح انصرفت عن التطلع إلى شهوات الدنيا، وملاذ هذه الحياة، واتجهت إلي الحياة الأخرى، وإلى نعيمها والرغبة في التمتع بملاذها، والابتعاد عما يؤدي إلى جحيمها وشقائها، ولقد كانت معيشتهم دافعة لهم على الخشونة والقسوة والعنف، إذ النفس صورة لما تألف وترى؛ ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فاكهة بنوع من النعيم لأن ذلك من صلابتهم، ورطب من شدتهم، ونهنه من حدتهم.

يروى أن زياد بن أبيه بلغه عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى رأي الخوارج فدعاه فولاّه، ورزقه أربعة آلاف درهم في كل شهر وجعل عمالته في كل سنة مائة ألف، فكان أبو الخير يقول: ما رأيت شيئًا خيرًا من لزوم الطاعة والتقلب بين أظهر الجماعة، فلم يزل واليًا حتى أنكر منه زياد شيئًا فتنمر لزياد، فحبسه فلم يخرج من حبسه حتى مات، انظر إلى النعمة كيف ألانت من طباعه، وهذبت من نفسه، وجعلته سمحًا رقيقًا بعد أن كان متعصبًا عنيفًا.

١١٠- ونحن إن وصفنا أكثر الخوارج بالإخلاص في خروجهم على عليٍّ والأمويين من بعده، لا ننكر أن هناك غير العقيدة أمورًا أخرى حفزتهم على الخروج، من أعظمها وضوحًا أنهم كانوا يحسدون قريشًا على استيلائهم على الخلافة واستبدادهم بالأمر دون الناس، والدليل على ذلك أن أكثرهم من القبائل الربعية التي كانت بينها وبين القبائل المضرية الإحن الجاهلية والعداوات القديمة التي خفف الإسلام حدتها ولم يذهب بكل قوتها، بل بقيت منه آثار غير قليلة مستمسكة في القلوب، متغلغلة في النفوس، وقد تظهر في الآراء والمذاهب، من حيث لا يشعر المعتنق للمذهب، الآخذ بالرأي، وإن الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة، ويخيل إليه أن الإخلاص رائده، والعقل وحده يهديه، وهذا أمر واضح في الأمور التي تجري في الحياة في كل ظواهرها، فالإنسان ينفر من كل فكرة اقتربت بها يؤلمه، وإذا كان ذلك كذلك، فلا بد أن نتصور أن الخوارج

وأكثرهم ربعيون رأوا الخلفاء قومًا مضريين، فنفروا من حكمهم، واتجه تفكيرهم إلى آراء في الخلافة نشأت تحت ظل ذلك النفور من حيث لا يشعرون، وظنوا أنه محض الدين ولب اليقين، وأنه لا دافع لهم إلا الإخلاص لدينهم، والتوجه لربهم، وليس بمانع لدينا أن يكون الإخلاص وحده في طلب الدين عند بعضهم لا تشوبه شائبة، ولم يختلط به أي درن من غرض أو عارض من سوء، وأن يكون هو الذي دفع بعضهم إلى الخروج والله أعلم بما تخفي الصدور.

١١١- والخوارج كما رأيت أكثرهم من العرب، والموالي كانوا عددا قليلا فيهم، مع أن آراءهم في الخلافة من شأنها أن تجعل للموالي الحق في أن يكونوا خلفاء، عندما تتوافر في أحدهم شروطها، إذ الخوارج لا يقصرون الخلافة على بيت من بيوت العرب ولا على قبيل من قبيلهم، بل لا يقصرونها على جنس من الأجناس، أو فريق من الناس، والسبب في نفور الوالي من مذهبهم أنهم هم كانوا ينفرون من الموالي، ويتعصبون ضدهم، وقد روى ابن أبي الحديد أن رجلا من الموالي خطب امرأة خارجية، فقالوا لها «فضحتينا»، وربما لو تركوا تلك العصبية لتبعهم كثيرون من الموالي.

ومع أن الموالي في الخوارج كانوا عددًا قليلا نرى لهم أثرًا في بعض فريقهم، فاليزيدية[١] ادعوا أن الله سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتابًا ينسخ الشريعة المحمدية، والميمونية[٢] أباحوا نكاح بنات الأولاد، وبنات أولاد الإخوة وبنات الأخوات[٣]، وهذه كما ترى مبادئ واضح فيها أنها تفكير فارسي، إذ الفرس المجوس هم الذين يحنون إلى نبي من فارس، وهم الذين يبيحون الأنكحة السابقة.

١١٢- من الكلام السابق عرفنا عقلية الخوارج ونفسيتهم وقبائلهم، والحق أن آراءهم مظهر واضح لتفكيرهم وسذاجة عقولهم ونظراتهم السطحية، ونقمتهم على قريش وكل القبائل المضرية.

---

(١) أتباع يزيد بن أبي أنيسة الخارجي، وذلك لأنهم لما انشعبوا عن أصلهم أقاموا بسجستان، فسرت إليهم الآراء الفارسية.

(٢) أتباع ميمون العجردي.

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي.

(أ) وأول آرائهم، وأحكمها وأسدُّها أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين، لا يقوم به فريق دون فريق، ولا جمع دون جمع، ويستمر خليفة ما دام قائمًا بالعدل، مقيما للشرع، مبتعدًا عن الخطأ والزيغ، فإن حاد وجب عزله أو قتله.

(ب) ولا يرون أن بيتًا من بيوت العرب اختص بأن يكون الخليفة منه، فليست الخلافة في قريش كما يقول غيرهم، وليست لعربي دون أعجمي، والجميع فيها سواء، بل يفضلون أن يكون الخليفة غير قرشي، ليسهل عزله أو قتله، إن خالف الشرع، وحاد عن الحق، وجانب الصواب، إذ لا تكون له عصبية تحميه، ولا عشيرة تفديه، ولا ظل غير ظل الله يستظل به، وعلى هذا الأساس اختار أوائلهم عبد الله بن وهب الراسبي، وأمَّروه عليهم، وسموه أمير المؤمنين، وليس بقرشي، وكان ذلك المبدأ جديرًا بأن يغري جماهير المسلمين باعتناق مذهبهم، ولكن ازدراءهم للموالي واستباحتهم لدماء المسلمين وسبيهم للنساء والذرية، وطعنهم في إيمان علي، وكثير من آل البيت، كل هذا حال بينهم وبين قلوب الناس أن تصغي إليهم.

(جـ) ولا ننسى أن نذكر هنا أن النجدات من الخوارج يرون أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز، فإقامة الإمام في نظرهم ليست واجبة بإيجاب الشرع، بل جائزة إن اقتضتها المصلحة، ودعت إليها الحاجة.

(د) ويرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب يرتكب عن قصد السوء ونية للإثم، وخطأ في الرأي والاجتهاد يؤدي إلى مخالفة وجه الصواب، ولذا كفروا عليا بالتحكيم، مع أنه لم يقدم عليه مختارًا، ولو سلم أنه اختاره فالأمر لا يعدو أن يكون مجتهدًا أخطأ ولم يصب، إن كان التحكيم ليس من الصواب، فلجاجتهم في تكفيره رضي الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ في الاجتهاد يخرج عن الدين ويفسد اليقين، وكذلك كان عندهم شأن طلحة والزبير وعثمان، وغيرهم من علية الصحابة الذين خالفوهم في جزئية من الجزئيات، فكفروهم للاجتهاد الخطأ في زعمهم، وقد ساق ابن أبي الحديد أدلتهم التي تمسكوا بها في تكفير مرتكب الذنب ورد عليها، ولا يهمنا تفصيل وجه الرد، وإنما يهمنا ذكر

بعض الأدلة لتعرف منها وجهات نظرهم، وكيف كانوا يفكرون، وسترى أن تفكيرهم كان سطحيًا، لا يتعمقون في بحث، ولا يتقصون أطراف موضوع.

وهذه الأدلة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿...وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران] فجعل تارك الحج كافرًا، وترك الحج كبيرة، فكل مرتكب كبيرة كافر في زعمهم، ومنها قوله تعالى: ﴿...وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة] وكل مرتكب للذنوب قد حكم بغير ما أنزل الله في زعمهم، فهو كافر، ومنها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [آل عمران] قالوا: والفاسق لا يجوز أن يكون ممن ابيضت وجوههم، فوجب أن يكون ممن اسودت وجوههم، ووجب أن يسمى كافرًا، لقوله تعالى: «بما كنتم تكفرون» ومنها قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾﴾ [عبس]، والفاسق على وجهه غبرة، فوجب أن يكون من الكفرة، ومنها قوله تعالى: ﴿... وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنعام] أثبت أن الظالم جاحد، وهذه صفة الكافر(1).

وكل هذه الدلائل كما نرى ظواهر نصوص، قد نظروا إليها نظرًا سطحيًا ولم يدركوا مراميها ولا أسرارها، ولم يصيبوا هدفها، وكان علي رضي الله عنه يحتج على من عاصروه منهم بالحجج الدامغة، والأدلة القاطعة، ومما قاله ردًا عليهم: فإن أبيتم إلا أن تزعموا أني أخطأت وضللت، فلم تضلون عامة أمة محمد ﷺ وآله بضلالي، وتأخذونهم بخطئي، وتكفرونهم بذنوبي، سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب، وقد علمتم أن رسول الله ﷺ وآله رجم الزاني المحصن ثم صلى عليه، ثم ورثه أهله، وقتل القاتل، وورث ميراثه أهله، وقطع يد السارق وجلد الزاني غير المحصن، ثم قسم عليهما من الفيء ونكحا المسلمات، فأخذهم رسول الله ﷺ وآله بذنوبهم، وأقام حق الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله، وفي

(1) ملخص من شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: المجلد الثاني ص٣٠٧ و٣٠٨ وارجع إلى الموضوع كاملا فيه.

ذلك الكلام القيم رد مفحم لا يهارون فيه، ولا يستطيعون أن يثيروا حوله غبارًا، ولعله رضي الله عنه عدل عن الاحتجاج بالكتاب إلى الاحتجاج بالعمل الذي كان عليه النبي ﷺ، لأن الفعل لا يقبل تأويلا، ولا يفهم إلا على الوجه الصحيح، فلا يتسع لنظراتهم السطحية وتفكيرهم الذي لا يصيب إلا جانبًا واحدًا، ولا يتجه إلا إلى اتجاه جزئي، وفي الاتجاه الجزئي في فهم العبارات والأساليب ضلال عن مقصدها، وبعد عن مرماها، وفي النظرة الكلية الشاملة الصواب، وإدراك الحق من كل نواحيه، فهو رضي الله عنه جادلهم بالعمل، حتى يقطع عليهم كل تأويل، ولكي يبين لهم وضح الحقيقة من غير أن يجعل لتلبيساتهم الفاسدة أي باب من أبواب الحيرة والاضطراب.

١١٣ – هذه جملة الآراء التي اعتنقها أكثرهم ولم يتفقوا في غيرها على مذهب أو رأي أو نظر، بل كانوا كثيري الخلاف، يشجر بينهم الخلاف لأصغر الأمور وأقلها، وربما كان هذا هو السر في كثير من انهزاماتهم، وكان المهلب بن أبي صفرة الذي كان في العصر الأموي ترسًا للجماعة الإسلامية يقيها منهم، يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شوكتهم والفل من حدتهم، وإذا لم يجدهم مختلفين دفع إليهم من يثير الاختلاف بينهم. يحكي ابن أبي الحديد أن حدادًا من الأزارقة كان يصنع نصالا مسمومة، فيرمي بها أصحاب المهلب، فرفع ذلك إلى المهلب، فقال: أنا أكفيكموه إن شاء الله، فوجه رجلا من أصحابه بكتاب وألف درهم إلى عسكر قطري بن الفجاءة قائد الخوارج، فقال له: ألق هذا الكتاب في العسكر والدراهم واحذر على نفسك، فمضى الرجل، وكان في الكتاب:

أما بعد، فإن نصالك قد وصلت إليَّ وقد وجهت إليك بألف درهم فاقبضها وزدنا من النصال. فرفع الكتاب إلى قطري، فدعا الحداد فقال: ما هذا الكتاب؟ قال: لا أدري، قال: وهذه الدراهم؟ قال: لا أعلم بها، فأمر به فقتل، فجاء عبد ربه الصغير مولى بني قيس ابن ثعلبة فقال: قتلت رجلا على غير ثقة وتبين؟ قال قطري: إن قتل رجل في صلاح الناس غير منكر، وللإمام أن يحكم بما يراه صالحًا وليس للرعية أن تعترض عليه، فتنكر له عبد ربه في جماعة معه، ولم يفارقوه، وبلغ ذلك المهلب فدس إليهم رجلا نصرانيًا جعل له جعلاً يرغب في مثله وقال: إذا رأيت قطريًا فاسجد له، فإذا نهاك فقل: إنما سجدت لك، ففعل

ذلك النصراني. فقال قطري: إنما السجود لله تعالى، فقال: ما سجدت إلا لك. فقال رجل من الخوارج: إنه قد عبدك من دون الله، وتلا قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾ ﴾ [الأنبياء] فقال قطري: إن النصارى قد عبدوا عيسى بن مريم فما ضر عيسى ذلك شيئًا. فقام رجل من الخوارج إلى النصراني فقتله، فأنكر قطري ذلك عليه، وأنكر قوم من الخوارج إنكاره.

وبلغ المهلب ذلك، فوجه إليهم رجلا يسألهم، فأتاهم الرجل، فقال: أرأيتم رجلين يخرجان مهاجرين إليكم، فمات أحدهما في الطريق وبلغ الآخر إليكم، فامتحنتموه فلم يجز المحنة ما تقولون؟ قال بعضهم: أما الميت فمن أهل الجنة، وأما الذي لم يجز المحنة فكافر حتى يجيز المحنة، وقال قوم آخرون: هما كافران حتى يجيزا المحنة، فكثر الاختلاف، وخرج قطري إلى حدود اصطخر، فأقام شهرا والقوم في خلافهم[1].

انظر كيف كان ذلك القائد العظيم، يستغل حماستهم، وشدة تعصب كل منهم لرأيه، وسذاجة تفكيرهم، وضعف مداركهم، فيؤرث نيران العداوة بينهم، ويؤجج لهيب الاختلاف، ليكون بأسهم بينهم شديدًا، ويكونوا ضعفاء أمام عدوهم. وفي الحق أن مثارات الخلاف بينهم كانت كثيرة، وكثيرًا ما كانت من غير باذر لبذور الخلاف بينهم، ولذلك انقسموا إلى فرق كثيرة ولنتكلم كلمة عن أظهر فرقهم ورءوسهم، وهم:

١١٤ - **الأزارقة**: هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي، أي أنه من بني حنيفة من القبائل الربعية، وكانوا أقوى الخوارج شكيمة، وأكثرهم عددًا، وأعزهم نفرًا، قاتلوا بقيادة نافع قواد الأمويين، وابن الزبير تسعة عشر عاما، ولما قتل نافع في ميادين القتال جاء من بعده نافع بن عبد الله، ثم قطري بن الفجاءة، وفي عهده ضعف شأنهم واشتد بغض الناس لهم، لشهرتهم بسفك الدماء، وتألب المسلمين عليهم واختلافهم فيما بينهم، فهزموا في كل مكان، ثم توالت انهزاماتهم من بعده إلى أن انتهى أمرهم، وقد ذهبوا إلى المبادئ العامة التي ذكرناها للخوراج، وزادوا عليها:

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٢٣٩ وإبراهيم هذا هو إبراهيم بن عبد الله بن الحسن.

(أ) إن مخالفيهم من عامة المسلمين، ومن لا يرون رأيهم من الخوارج مشركون، وكذلك قعدة الخوارج مشركون.

(ب) دار المخالفين دار حرب، ويجوز قتل أطفالهم ونسائهم وسبيهم.

(جـ) إسقاط حد الرجم عن الزاني، إذ ليس في القرآن الكريم ذكره. وإسقاط حد قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحد على قاذفي المحصنات من النساء.

(د) جواز الكبائر والصغائر على الأنبياء[1].

١١٥ - **النجدات**: هم أتباع نجدة بن عويمر الحنفي، وقد خالفوا الأزارقة في تكفير القعدة من الخوارج واستحلال قتل الأطفال[2] وزادوا عليهم استحلال قتل أهل العهد والذمة، وقد كانوا باليمامة، وقد كانوا مع أبي طالوت الخارجي ثم بايعوا نجدة سنة ست وستين فعظم أمره وأمرهم، حتى استولى على البحرين، وعمان، وحضرموت، واليمن، والطائف ثم اختلفوا على نجدة لأمور نقموها عليه: منها أنه أرسل ابنه في جيش، فسبوا نساء، وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة، فعذرهم، ومنها أنه تولى أصحاب الحدود من أصحابه، وقال لعل الله تعالى يعفو عنهم وإن عذبهم ففي غير النار، ثم يدخلهم الجنة، ومنها أنه أرسل جيشًا في البحر، وجيشًا في البر، ففضل الذين بعثهم في البر في العطاء.

وقد ترتب على اختلافهم أن انقسموا إلى ثلاث فرق: فرقة ذهبت إلى سجستان مع عطية بن الأسود الحنفي. وفرقة ثاروا مع أبي فديك على نجدة فقتلوه، وفرقة عذرت نجدة في أحداثه، وهم الذين بقي لهم اسم النجدات، وقد بقي أبو فديك بعد نجدة إلى أن أرسل إليه عبد الملك بن مروان جيشًا هزمه وقتله، وبعث برأسه إلى عبد الملك بن مروان، فانتهى أمر هذه الطائفة.

١١٦ - **الصفرية**: أتباع زياد بن الأصفر. وهم في آرائهم أقل تطرفا من الأزارقة وأشد من غيرهم، قد خالفوا الأزارقة في مرتكب الكبائر، فلم يتفقوا على إشراكه، بل منهم

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

(٢) قد علمت مما مضى أن النجدات لا يرون إقامة إمام واجبًا شرعيًا، ومما خالف نجدة فيه نافعًا جواز التقية فنجدة يجيزها ونافع يمنعها.

من يرى أن الذنوب التي فيها الحد لا تتجاوز بمرتكبها الاسم الذي سماه الله به كالسارق والزاني، وما ليس فيه حد فمرتكبه كافر، ومنهم من يقول إن صاحب الذنب الذي فيه حد لا يكفر حتى يحده الوالي.

ومن الصفرية أبو هلال مرداس وكان رجلا صالحًا زاهدًا، خرج أيام يزيد بن معاوية بناحية البصرة، ولم يتعرض للناس، وكان يأخذ من مال السلطان ما يكفيه إن ظفر به، ولا يريد الحرب، فأرسل عبد الله بن زياد جيشًا قضى عليه.

ومنهم عمران بن حطان، وكان شاعرًا زاهدًا وقد طاف في البلاد الإسلامية فارًّا بنحلته، وقد انتخبه هؤلاء الخوارج إمامًا لهم بعد أبي بلال.

١١٧- العجاردة: هم أصحاب عبد الكريم بن عجرد أحد أتباع عطية بن الأسود الحنفي، وهم قريبون جدًّا من النجدات في أصل نحلتهم، وحملة آرائهم، إذ إنهم يتولون القعدة من الخوراج إذا عرفوا بالديانة، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضا، ولا يكون مال المخالف فيئا إذا قتل صاحبه.

وقد افترقت العجاردة فرقًا كثيرة في أمور، منها ما يتعلق بالقدر وقدرة العبد ومنها ما يتعلق بأطفال المخالفين، وكان يدفعهم إلى الخلاف مسائل جزئية فينتهي الأمر إلى الكلام في قضايا عامة تصيرهم فرقًا وأحزابًا. ومن أمثلة ذلك أن رجلا منهم اسمه شعيب كان مدينًا لآخر اسمه ميمون، فلما تقاضى هذا دينه، قال شعيب: أعطيكه إن شاء الله، فقال ميمون: قد شاء الله تلك الساعة، فقال شعيب: لو كان قد شاء ذلك لم أستطع إلا أن أعطيكه، فقال ميمون: قد أمر الله بذلك، وكل ما أمر به فقد شاءه، وما لم يشأ لم يأمر به، فافترقت العجاردة في ذلك إلى ميمونية وشعيبية، وكتبوا إلى رئيسهم عبد الكريم فقال: إنما نقول ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا نلحق بالله سوءا. فادعى كلٌّ أن الجواب يؤيده.

ويروى أن عجرديًّا اسمه ثعلبة كانت له بنت فخطبها عجردي آخر وأرسل إلى أمها يسألها: هل بلغت البنت؟ فإن كانت قد بلغت، ورضيت الإسلام على الشرط الذي تعتبره العجاردة، لم يبال كم مهرها، فقال: إنها كانت مسلمة في الولاية سواء أبلغت أم لم

تبلغ، فرفع الأمر إلى عبد الكريم، فاختار البراءة من الأطفال وخالفه ثعلبة، وافترقت من العجاردة على ذلك فرقة هي الثعالبة.

١١٨ - **الإباضية**: وهم أتباع عبد الله بن إباض، وهم أكثر الخوارج اعتدالا وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية رأيًا وتفكيرًا، فهم أبعد عن الشطط والغلو وأقرب إلى الاعتدال، وجملة آرائهم:

(أ) أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين، ولا مؤمنين، ويسمونهم كفارًا. ويروى عنهم أنهم قالوا إنهم كفار نعمة.

(ب) مال مخالفيهم حرام في السر لا في العلانية، ودارهم دار توحيد إلا معسكر السلطان.

(جـ) لا يحل من غنائمهم في الحرب إلا الخيل والسلاح، وكل ما فيه قوة الحروب، ويردون الذهب والفضة إلى أصحابها.

(د) تجوز شهادة المخالفين، ومناكحتهم، والتوارث معهم، ومن هذا يتبين اعتدالهم، وقربهم من إنصاف المخالفين، ومن أجل ذلك بقوا إلى اليوم في بعض جهات العالم الإسلامي.

١١٩- **خوارج لا يعدون من المسلمين**: قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد في فهم الدين، فضلوا وأجهدوا أنفسهم والمسلمين بضلالهم، ولكن المسلمين الصادقي الإيمان لم يحكموا بكفرهم، وإن حكموا بضلالهم، ولذا روي أن عليًا رضي الله عنه أوصى أصحابه بألا يقاتل أحد الخوارج من بعده، لأن من طلب الحق فأخطأه ليس كمن طلب الباطل فناله، فعلي رضي الله عنه كان يعتبرهم طالبين للحق، قد اجتنبوا طريقه، ويعتبر الأمويين طالبين للباطل، وقد نالوه، ولكن كان للخوارج فرق قد ذهبوا مذاهب ليس في كتاب الله ما يؤيدها. بل فيه ما يناقضها من غير أي تأويل، وقد ذكر البغدادي في كتابه الفرق بين طائفتين من الخوارج عدهما خارجتين عن الإسلام وهما:

أ- اليزيدية: أتباع يزيد بن أبي أنيسة الخارجي، وكان إباضيًّا ثم ادعى أنه سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتابًا ينسخ الشريعة المحمدية، وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى.

ب- الميمونية: وهم أتباع ميمون العجردي الذي ذكر آنفا في مسألة الخلاف في الدين، وقد أباح نكاح بنات الأولاد، وبنات أولاد الإخوة والأخوات، وقال في علة ذلك إن القرآن الكريم لم يذكرهن في المحرمات، وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف، ولم يعدوها من القرآن الكريم لأنها قصة غرام في زعمهم، ولا يصح أن تضاف إليه، فقبحهم الله لسوء ما يعتقدون.

٣- المرجئة[1]:

١٢٠- ابتدأت هذه الفرقة سياسية، ولكنها أخذت تخلط بالسياسة أصول الدين، وكونوا لهم رأيًا سلبيًّا في الأمر الذي شغل الأفكار الإسلامية في هذا العصر، وهو مسألة مرتكب الكبيرة التي أثارها الخوارج والشيعة، وأهل الاعتزال، ولنشأتها السياسية عددناها في الفرق السياسية.

والبذرة الأولى التي منها نبتت هذه الفرقة كانت في عهد الصحابة في آخر عهد عثمان رضي الله عنه، فإن القالة في حكم عثمان وعماله لما شاعت، وذاعت، وملأت البقاع الإسلامية، ثم انتهت بقتله - اعتصمت طائفة من الصحابة بالصمت العميق، وتحصنت بالامتناع عن الاشتراك في تلك الفتن التي مرج المسلمون فيها مرجًا شديدًا، وتمسكوا بحديث أبي بكر عن النبي ﷺ قال: «ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، ألا فإذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فيلحق بإبله، ومن كانت

(١) الإرجاء على معنيين: أحدهما التأخير مثل قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ ﴿١١١﴾﴾ [الأعراف] أي مهّله وأخّره، والثاني إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد، وأما بالمعنى الثاني فظاهر: فإنهم كانوا يقولون لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وقيل الإرجاء: تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يحكم عليه بحكم ما في الدنيا، من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار، فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان، وقيل: المرجئة تقول بتأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة، فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان (الملل والنحل للشهرستاني).

له غنم فليلحق بغنمه، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه، فقال رجل: يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض؟ قال: يعمد إلى سيفه، فيدق على حده بحجر، ثم لينج إن استطاع النجاة»، وامتنعوا عن الخوض في الحرب التي وقعت بين المسلمين، ولم يعنوا أنفسهم بالبحث عن المحق في الطائفتين المتقاتلتين، ومن هؤلاء سعد بن أبي وقاص، وأبو بكر راوي الحديث السابق، وعبد الله بن عمران بن الحصين وغيرهم، وبهذا أرجئوا الحكم في أي الطائفتين أحق وفوضوا أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى.

وقد قال النووي في هذه الفتن ومسائلها: «إن القضايا كانت بين الصحابة مشتبهة، حتى إن جماعة من الصحابة، تحيروا فيها، فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب». وقال ابن عساكر في هذا المقام في بيان أصحاب هذه الفرقة «إنهم هم الشكاك الذين شكوا، وكانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف، فقالوا تركناكم وأمركم واحد، ليس بينكم اختلاف وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون، فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوما، وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان عليّ أولى بالحق، وأصحابه كلهم ثقة، وعندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما، ونشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله سبحانه، حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما».

١٢١- ولما تكونت الفرق الإسلامية، فأعلن الشيعة الإفراط الشديد في التعصب لآل البيت، والمغالاة في ذلك، حتى تهجموا على العلية من الصحابة، وكفروا أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، إذ فرضوا بينهم وبين علي من العداوات ما لا يتصور إلا في أخيلتهم ونحلهم، والخوارج كفروا جماهير المسلمين وأعلنوا نحلة جديدة لم يكن للمسلمين بها علم من قبل وهي تكفير كل مذنب.

ومن وراء الجميع الدولة الأموية تزعم أن المسلمين هم الذين انضموا تحت لوائهم وخضعوا طائعين أو كارهين لسلطانهم، وقبلوا راضين أو غير راضين حكمهم، ومن عداهم جانف بنفسه عن الملة وبعيد عن الدين، لما حدث ذلك الانقسام، امتنع المرجئون عن مناصرة فريق وأرجئوا الحكم في أمرهم، وفوضوه إلى الله علام الغيوب. فلم يريدوا أن

يخوضوا في حديث سياسي، وامتنعوا عن ذكر الأمويين بسوء، وقالوا فيهم: إنهم يشهدون أن لاإله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فليسوا إذن كفارًا ولا مشركين، بل هم مسلمون نرجئ أمرهم إلى الله الذي يعرف سرائر الناس ويحاسبهم عليها.

١٢٢ - ولما كثر البحث في أمر مرتكب الكبيرة، وادعى الخوارج كفره وشنوا الغارة على كل المسلمين، وأقاموا حربًا شعواء على جماهيرهم، وكانوا شوكة حادة في جنب حكامهم، فوضوا الأمر في مرتكب الكبيرة وأرجئوا الحكم على مرتكبها. كما أرجئوا الحكم في غيره، ثم خلف من بعد هؤلاء خلف، نحله الناس اسم المرجئة، ولم يكن موقف هذا الخلف بالنسبة لمرتكب الكبيرة موقفًا سياسيًا كالأول، بل حكم بأن الإيمان إقرار وتصديق واعتقاد ومعرفة، ولا يضر مع الإيمان معصية. فالإيمان منفصل عن العمل، ومنهم من غالى وتطرف، فزعم أن الإيمان اعتقاد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه، وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية والنصرانية وعبد الصليب، وأعلن التثليث في دار الإسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن كل الإيمان عند الله عز وجل، وهو ولي الله عز وجل، ومن أهل الجنة»[1] بل إن بعضهم «زعم أن لو قال قائل: أعلم أن الله قد حرم أكل الخنزير ولا أدري هل الخنزير الذي حرمه هذه الشاة أم غيرها كان مؤمنًا، ولو قال أعلم أنه فرض الحج إلى الكعبة غير أني لا أدري أين الكعبة، ولعلها بالهند كان مؤمنًا، ومقصوده أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الإيمان إلا أنه شاك في هذه الأمور فإن عاقلا لا يستجيز من عقله أن يشك في أن الكعبة إلى أية جهة هي، وإن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر»[2].

ووجد في ذلك المذهب المستهين بحقائق الإيمان وأعمال الطاعات كل مفسد مستهتر، ما يرضي نهمته، فأعلنه له نحلة، واتخذه له طريقًا ومذهبًا، ولقد كثر المفسدون واتخذوه ذريعة لمآثمهم، ومبررًا لمفاسدهم وساترًا لأغراضهم الفاسدة ونياتهم الخبيثة، وصادف هوى في نفوس أكثر المفسدين الغاوين، ومما يحكيه أبو الفرج الأصفهاني في هذا المقام ما يروى أن شيعيًا ومرجئيًا اختصما، فجعلا الحكم بينهما لأول من يلقاهما، فلقيهما أحد الإباحيين المستهترين فقالا له: أيهما خير الشيعي أم المرجئ فقال «ألا إن أعلاي شيعي وأسفلي مرجئ».

---

(١) الفصل في الملل والنحل لابن حزم.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني.

١٢٣- وعلى هذا نستطيع أن نقول: إن كلمة المرجئة كانت تطلق على طائفتين إحداهما متوقفة في حكم الخلاف الذي وقع بين الصحابة والخلاف الذي كان في العصر الذي ولي عصر الصحابة وهو العصر الأموي. والثانية الطائفة التي ترى أن الله يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر، فلا يضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

وقد وجد الفساق في هذا المذهب مفتوحًا لمساويهم، ولذا قال في هذا القبيل زيد ابن علي بن الحسين «أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله» وقد جعلت هذه الطائفة اسم المرجئة من الشنائع التي كانت تسب بها الفرق.

١٢٤- ولقد كان المعتزلة يطلقون اسم المرجئة على كل من لا يرى أن صاحب الكبيرة ليس مخلدًا في النار، بل يعذب بمقدار، وقد يعفو الله عنه، ولذا أطلق على أبي حنيفة وصاحبيه رضي الله عنهم مرجئة بهذا الاعتبار. ولقد قال في هذا المقام الشهرستاني في الملل والنحل: «لقد كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: الإيمان التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان، والرجل مع تحرجه في العمل كيف يفتي بترك العمل، وله وجه آخر، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئًا، وكذلك الخوارج، فلا بد أن اللقب إنما لزمه من فريقي المعتزلة والخوارج».

وقد عد من المرجئة على هذا النحو عدد كبير غير أبي حنيفة وأصحابه، منهم الحسن ابن محمد بن علي بن أبي طالب، وسعيد بن جبير، وطلق بن حبيب، وعمرو بن مرة، ومحارب ابن دثار، ومقاتل بن سليمان، وحماد بن أبي سليمان، وقديد بن جعفر، وهؤلاء كلهم من أئمة الفقه والحديث لم يكفروا أصحاب الكبائر أو يحكموا بتخليدهم في النار.

١٢٥- هذا وقد كانت تعقد مجالس للمناظرة بين المرجئة وغيرهم، وخصوصًا الخوارج، وقد جاء في الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني أن ثابت بن قطنة قد جالس قومًا من الشراة وقومًا من المرجئة كانوا يجتمعون فيتجادلون بخراسان، فمال إلى قول المرجئة، فلما اجتمعوا بعد ذلك أنشدهم قصيدة قالها في الإرجاء وهي:

يا هند إني أظن العيش قد نفدا	ولا أرى الأمر إلا مدبرًا نكدا
إني رهينة يوم لست سابقه	إلا يكن يومنا هذا فقد أفدا
بايعت ربي بيعًا إن وفيت به	جاورت قتلى كرامًا جاوروا أحدا
يا هند، فاستمعي لي، إن سيرتنا	أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
نرجي الأمور إذا كانت مشبهة	ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام قد علموا	والمشركون استووا في دينهم قددا
ولا أرى أن ذنبًا بالغ أحد	الناس شركا إذا ما وحّدوا الصمدا
لا نسفك الدم إلا أن يراد بنا	سفك الدماء طريقًا واحدًا جددا
من يتق الله في الدنيا فإن له	أجر التقى إذا وفي الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له	رد وما يقض من شيء يكن رشدا
كل الخوارج مخط في مقالته	ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما علي وعثمان فإنهما	عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
وكان بينهما شغب وقد شهدا	شق العصا وبعين الله ما شهدا
يجزي عليًّا وعثمانًا بسعيهما	ولست أدري بحق أيةً وردا
الله أعلم ماذا يحضران به	وكل عبد سيلقى الله منفردا

٤- الجبرية:

١٢٦- خاض المسلمون في حديث القدر، وقدرة الإنسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته، في عهد الصحابة رضي الله عنهم، ولكن سيادة السليقة العربية، والنفس القريبة من الفطرة، جعلتهم لا يتعمقون في بحث هذه المسائل، ولا يغوصون إلى أعماقها، ولا يتغلغلون في بحوثها، ولا يسيرون في طريق مذهبي يسيطر عليهم، أما بعد عهدهم، وانقراض أكثرهم، واختلاط المسلمين بأصحاب الديانات القديمة، وأهل الملل والنحل، وكثرة المذاهب والفرق، فقد استفاض قولهم، واتسعت بحوثهم، وسلكوا مسالك أصحاب الديانات القديمة في بحث هذه المسائل.

ففريق منهم وهم الذين نحن بصدد بيانهم زعموا أن الإنسان لا يخلق أفعاله، وليس له مما ينسب إليه من الأفعال شيء، فقوام هذا المذهب نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته

إلى الله سبحانه وتعالى، إذ العبد لا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات، وكما يقال أثمرت الشجرة، أو جرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس، وغربت، وتغيمت السماء، وأمطرت، وازدهرت الأرض، وأنبتت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، وإذا أثبت الجبر فالتكليف أيضًا كان جبرًا»[1].

وقد قال ابن حزم في بيان وجهة نظر أهل الجبر في زعمهم «احتجوا فقالوا لما كان الله تعالى فعالا، لا يشبهه شيء من خلقه، وجب ألا يكون أحد فعالا غيره، وقالوا أيضًا: معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو كما تقول: مات زيد، وإنما أماته الله، وقام البناء، وإنما أقامه الله تعالى».

١٢٧ - وقد خاض المؤرخون في بيان أول من نطق بهذه النحلة، وأكثروا، وأعتقد أن النحلة التي تصير مذهبًا من الصعب تعرف أول من نطق بها، ولذا يصعب أن نعين أولا لهذه الفكرة، وأن نذكر مبدأ لقولها، ولكننا نجزم بأن القول بالجبر شاع في أول العصر الأموي، وكثر حتى صار مذهبًا في آخره، وبين أيدينا رسالتان لعالمين جليلين عاشا في أول العصر الأموي ذكرهما المرتضى في كتاب (المنية والأمل).

(إحداهما) لعبد الله بن عباس يخاطب بها جبرية أهل الشام، وينهاهم عن القول بالجبر فيقول «أما بعد.. أتأمرون الناس بالتقوى، وبكم ضل المتقون، وتنهون الناس عن المعاصي، وبكم ظهر العاصون، يا أبناء سلف المقاتلين، وأعوان الظالمين، وخزان مساجد الفاسقين، وعمار سلف الشياطين، هل منكم إلا مغتر على الله يحمل إجرامه عليه، وينسبه علانية إليه، وهل منكم إلا من السيف قلادته، والزور على الله شهادته، أعلى هذا تواليتم، أم عليه تمالأتم، حظكم منه الأوفر، ونصيبكم منه الأكبر، عمدتم إلى موالاة من لم يدع لله مالا إلا أخذه، ولا منارًا إلا هدمه، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو خانه، فأوجبتم لأخبث خلق الله أعظم حق الله، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذلوا وقلوا، وأعنتم أهل الباطل حتى

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

عزوا وكثروا فأنيبوا إلى الله وتوبوا، تاب الله على من تاب وقبل من أناب» وفي هذه الرسالة تصريح بتقبيح فكرتهم الجبرية، إذ يقول: «هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه، وينسبه علانية إليه».

(والثانية) رسالة الحسن البصري إلى قوم من أهل البصرة ادعوا الجبر، فهو يقول فيها «من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر، إن الله لا يطاع استكراها، ولا يعصى لغلبة، لأنه المليك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا، وإن عملوا بالمعصية، فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم على ذلك، فلو أجبر الله الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب، ولو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم لكان عجزًا في القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم، فإن عملوا بالطاعات كانت له المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية كانت له الحجة عليهم» وفي هذا تصريح واضح بالجبر.

وروي عن علي بن عبد الله بن عباس أنه قال: كنت جالسًا عند أبي إذ جاء رجل فقال: يا ابن عباس إن هاهنا قومًا يزعمون أنهم أتوا ما أتوا من قبل الله، وأن الله أجبرهم على المعاصي، فقال: لو أعلم أن هاهنا منهم أحدًا لقبضت على حلقه فعصرته، حتى تذهب روحه عنه، لا تقولوا: أجبر الله على المعاصي، ولا تقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملوه، فتجهلوه»[1].

١٢٨- وقد علمت أن فكرة الجبر نشأت في عهد الصحابة، بل في عصر النبي ﷺ، وإنما الذي امتاز به هذا العصر أنها صارت فيه نحلة ومذهبًا له أنصار يدعون إليه ويدارسونه، ويبينونه للناس، وقالوا: إن أول من قام بذلك بعض اليهود، فقد علموه بعض المسلمين، وهؤلاء أخذوا ينشرونه، ويقال: إن أول من فعل ذلك الجعد بن درهم، وقد تلقاه عن يهودي بالشام، ونشره بين الناس بالبصرة، ثم تلقاه عنه جهم بن صفوان، جاء في كتاب سرح العيون في الكلام على الجعد بن درهم «تعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب إليه الجهمية[2]» وقيل إن الجعد أخذ ذلك عن أبان بن سمعان وأخذه أبان عن طالوت بن

(١) المنية والأمل.
(٢) هم القائلون بالجبر على ما تقدم.

أعصم اليهودي، وترى من هذا أن تلك النحلة ابتدأت يهودية، وابتدأت في عصر النبي ﷺ والصحابة، لأن طالوت هذا كان معاصرًا للنبي ﷺ وبقي إلى عصر الصحابة، ولكن مع ذلك لا نستطيع أن نقول: إن النحلة كانت بذرًا يهوديًا خالصًا، لأن الفرس[1] كانت تجري بينهم هذه الأفكار من قبل، فكانت من البحوث التي طرقها الزرادشتية والمانوية وغيرهم، ولم يترعرع ذلك المذهب إلا في خراسان، فإن جهما زعيم هذه الفرقة التي انتحلت اسمه، ونسبت إليه لم يجد أرضا صالحة لدعوته إلا في خراسان وما حولها، فهذه الفرقة فارسية يهودية في هذه النحلة، وليست من العرب في شيء.

١٢٩ - وقد نسب أهل الجبر إلى الجهم[2] بن صفوان لأنه أكبر دعاته وأعظم أنصاره، وقد كان مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى منها:

(أ) زعمه أن الجنة والنار تفنيان، وأن لا شيء بخالد، والخلود المذكور في القرآن الكريم هو طول المكث وبعد الفناء، لا مطلق البقاء.

(ب) وزعمه أن الإيمان هو المعرفة فقط، وأن الكفر هو الجهل.

(جـ) وزعمه بأن علم الله وكلامه حادثان.

(د) ولم يصف الله بأنه شيء أو حي، وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على الحوادث، وقد نفى رؤية الله، وقال بخلق القرآن بناء على زعمه أن كلام الله حادث لا قديم، وقد تبعه كثيرون في هذه الآراء غير أن النحلة التي بانوا بها وشهرتهم وصارت خاصة بها هي القول بالجبر، وأن الإنسان لا إرادة له ولا فعل، وقد تقدم السلف والخلف للرد عليهم، وإثبات بطلان مذهبهم، وقد ذكرنا لك بعضها مما جرى على ألسنة السلف

---

(١) جاء في كتاب المنية والأمل، عن الحسن أن رجلا من فارس جاء إلى النبي ﷺ وقال: رأيتهم ينكحون بناتهم وأخواتهم، فإن قيل: لم تفعلون؟ قالوا: قضاء الله وقدره. فقال ﷺ: سيكون من أمتي من يقول مثل ذلك، أولئك مجوس أمتي.

(٢) ظهر الجهم بن صفوان بخراسان (وهو من موالي بني راسب) يدعو لهذه الفكرة، وكان كاتبًا لشريح ابن الحارث وخرج معه على نصر بن سيار وقتله مسلم بن أحوز المازني في آخر عهد بني مروان وبقي أتباعه بنهاوند، حتى تغلب مذهبا أبي منصور الماتريدي وأبي الحسن الأشعري على كل المذاهب الاعتقادية بهذه البلاد.

كعبد الله بن عباس، والحسن بن علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب وغيرهم، وقد دونت الكتب المجادلات الكثيرة في الرد عليهم.

٥- المعتزلة:

١٣٠- نشأتهم: نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحًا طويلا من الزمان.

كان العراق في عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي يسكنه عدة طوائف تنتهي إلى سلائل مختلفة، فبعضهم ينتمي إلى سكان العراق الأقدمين من الكلدان وبعضهم من الفرس، وبعضهم نصارى، ويهود، وعرب، وقد دخل أكثر هؤلاء في الإسلام، وبعضهم قد فهمه على ضوء المعلومات القديمة في رأسه، واصطبغ في نفوسهم بصبغتها، وتكونت عقيدته على طريقتهم، وبعضهم أخذ الإسلام من ورده الصافي، ومنهله العذب، وانساغ في نفسه من غير تغيير، ولكن شعوره وأهواءه لم تكن إسلامية خالصة، بل كان فيه ميل إلى القديم، وحنين إليه على غير إرادة، بل على النحو الذي يسميه علماء النفس في العصر الحديث: «العقل الباطن» لذلك لما اشتدت الفتن في عصر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب انبعثت في العراق الأهواء القديمة من مراقدها، واستيقظت من سباتها، وهبت من مكامنها مكشوفة من غير ستار، وظهر في العراق وحوله الخوارج والشيعة، وفي وسط هذا المزيج من الآراء، وذلك المضطرب الفسيح من الأهواء ظهرت المعتزلة.

١٣١- ويختلف العلماء في وقت ظهورها، فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي اعتزلوا السياسة، وانصرفوا إلى العقيدة عندما تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية، وفي ذلك يقول أبو الحسن الطرائفي في كتابه (أهل الأهواء والبدع): «وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي رضي الله عنه معاوية، وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وكانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم، ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة».

(١) والأكثرون على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء، وقد كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصري العلمي، فثارت تلك المسألة التي شغلت الأذهان في ذلك العصر،

وهي مسألة مرتكب الكبيرة، فقال واصل مخالفًا الحسن البصري: أنا أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل مجلس الحسن واتخذ له مجلسًا آخر في المجلس.

ومن هذا تعرف لماذا سمي هو وأصحابه بالمعتزلة، ولكن بعض المستشرقين يرى أنهم سموا المعتزلة لأنهم كانوا رجالا أتقياء متقشفين ضاربي الصفح عن ملاذ الحياة، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصفين بها زاهدون في الدنيا.

وفي الحق أنه ليس كل المنتسبين إلى هذه الفرقة كما نعتهم، بل منهم المتهمون بالمعاصي، ومنهم المتقون، ومنهم الأبرار ومنهم الفجار.

١٣٢ - مذهب المعتزلة: قال أبو الحسن الخياط في كتابه (الانتصار) «ليس يستحق أحد اسم الاعتزال، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي، هذه هي الأصول الجامعة لمذهب المعتزلة، فكل من يتحيف طريقها، ويسلك غير سبيلها، ليس منهم، لا يتحملون إثمه ولا تلقى عليهم تبعة قوله: ولنتكلم في كل أصل من هذه الأصول بكلمة موجزة.

فأما التوحيد فهو لب مذهبهم، وأس نحلتهم، ويرون فيه كما قال الأشعري عنهم في كتابه مقالات الإسلاميين: «إن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، ليس بذي أبعاض وأجزاء، ولا جوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولد، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار،

ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، ولم يزل أولا سابقًا، متقدمًا للمحدثات، موجودًا قبل المخلوقات، ولم يزل عالما قادرًا حيا، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء عالم قادر حي، لا كالعلماء القادرين الأحياء، وإنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ، وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر، ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه احتراز المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، وتقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصحابة والأبناء» اهـ قوله.

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة، وأن الصفات ليست شيئًا غير الذات[1] وإلا تعدد القدماء في نظرهم، وبنوا على ذلك أيضًا أن القرآن مخلوق لله سبحانه، لنفيهم عنه سبحانه صفة الكلام.

(٢) وأما العدل، فقد بين معناه المسعودي في مروج الذهب فقال: «هو أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به، وينتهون عما نهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم، وركبها فيهم، وأنه لم يأمر إلا بما أراد، ولم ينه إلا عما كره، وأنه ولي كل حسنة أمر بها[2]، وبريء من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه، وأن أحدًا لا يقدر على قبض ولا بسط، إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها وهو المالك لها دونهم، يفنيها إذا شاء ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطراريا عن معصيته، ولكان على ذلك قادرًا، ولكنه لا يفعل إذا كان في ذلك رفع للمحنة، وإزالة للبلوي» اهـ، وقد ردوا بهذا الأصل على الجهمية الذين قالوا إن العبد في فعله غير مختار،

---

(١) وليس هذا محل إجماع كل منهم.
(٢) احتجوا على ذلك بظاهر قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ ﴿٧٩﴾﴾ [النساء].

فعدوا ذلك ظلمًا لأنه لا معنى لأمر الشخص بأمر يضطره الآمر إلى مخالفته، ولا لنهيه عن أمر يضطره الناهي إلى فعله، وقد بنوا على ذلك الأصل كما رأيت أن العبد خالق لأفعاله، ولكنهم لاحظوا في تقديره تنزيه الله عن العجز، فقالوا: إن هذا بقدرة أودعها الله إياه وخلقها، فهو المعطي المانح، وله القدرة التامة على سلب ما منح، وإنما أعطى ليتم التكليف.

(٣) وأما الوعد والوعيد فهو أن يجازى من أحسن بالإحسان، ومن أساء بالسوء، لا يغفر لمرتكب الكبائر ما لم يتب.

(٤) وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين فقد بين وجهة نظرهم فيه الشهرستاني بقوله، ووجه تقريره أنه قال (أي واصل بن عطاء): إن الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنًا، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنًا، وليس هو بكافر مطلق أيضًا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، ولكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدًا فيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير، ولكنه تخفف عنه النار، وتكون دركته فوق دركة الكفار»[1] اهـ.

(٥) وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين نشرًا للدعوة للإسلام، وهداية للضالين، وإرشادًا للغاوين، وكل بما يستطيع، فذو البيان ببيانه، وذو السيف بسيفه.

١٣٣- **طريقهم في الاستدلال على عقائدهم**: كانوا يتعمدون في بيان عقائدهم على القضايا العقلية، دون الآثار النقلية، كانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الشرع، كل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل، فما قبله أقروه، وما لم يقبله فضوه.

---

(١) والمعتزلة مع اعتقادهم أنه في منزلة بين المنزلتين يرون أنه لا مانع من أن يطلق عليه اسم المسلم تمييزا له عن الذميين لا مدحا وتكريما، قال ابن أبي الحديد وهو من شيوخهم: «إنا وإن كنا نذهب إلى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا مسلما، فإنا نجيز أن يطلق عليه هذا اللفظ إذا قصد تمييزه عن أهل الذمة وعابدي الأصنام، فيطلق عليه مع قرينة لفظ أو حال يخرجه عن أن يكون مقصودا به التكريم والثناء والمدح» شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

وقد سرى إليهم ذلك النحو من البحث العقلي:

(أ) من مقامهم في العراق وفارس، وقد كانت تتجاوب فيهما أصداء لمدنيات وحضارات قديمة.

(ب) ومن سلائلهم غير العربية، فقد كان أكثرهم من الموالي.

(جـ) ولتصديهم للرد على المخالفين.

(د) ولسريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم، ولاختلاطهم بكثير من اليهود والنصارى وغيرهم، ممن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية.

وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا وكانوا يقولون: «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح»[1] وقال الجبائي «كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله فهي قبيحة لنفسها كالجهل به، والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه»[2].

وقد بنوا على هذه الفكرة وجوب الصلاح والأصلح لله، فقد قال جمهورهم: إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح، فالصلاح واجب له، ولا شيء مما يفعله جلت قدرته، إلا وهو صالح، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح.

١٣٤ - **دفاعهم عن الإسلام:** دخل في الإسلام طوائف من المجوس، والصابئة، واليهود، والنصارى، وغير هؤلاء وأولئك، ورءوسهم ممتلئة بكل ما في هذه الأديان من تعاليم، جرت في نفوسهم مجرى الدم في الجسم، وتغلغلت فيها، واستقرت في ثناياها، ففهموا الإسلام على ضوئها ومنهم من كان يظهر الإيمان خشية السلطان، ويبطن غيره، فأخذ ينشر بين المسلمين ما يفسد عليهم دينهم، ويشككهم في عقائدهم، ويدسون بينهم

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني.

أفكارًا وآراء ما أنزل الله بها من سلطان، وقد ظهرت ثمار غرسهم، واستغلظت سوق نيتهم، فوجدت فرق هادمة تحمل اسم الإسلام، وهي معاول هدم فكانت المجسمة والمشبهة، والزنادقة، وغيرهم، وقد تصدى للدفاع دون هؤلاء فرقة درست المعقول وفهمت المنقول، فكانت المعتزلة، وتجردوا للدفاع عن الدين، وما كانت الأصول الخمسة التي تضافروا على تأييدها، وتآزروا على نصرها إلا وليدة المناقشات الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين مخالفيهم، والتوحيد الذي اعتقدوه على الشكل الذي أسلفنا كان للرد على المشبهة والمجسمة، والعدل كان للرد على الجهمية، والوعد والوعيد كان للرد على المرجئة، والمنزلة بين المنزلتين ردوا بها على الخوارج الذين كفروا مرتكب الذنب صغيرًا أو كبيرًا.

وفي عهد المهدي ظهر المقنع الخراساني، وكان يحكم بتناسخ الأرواح، واستغوى طائفة من الناس، وسار إلى ما وراء النهر، فلاقى المهدي عناء في التغلب عليه، لذلك أغرى بالزنادقة، فكان يتبعهم ليقضي عليهم بسيف السلطان، ولكن السيف لا يقضي على رأي، ولا يميت مذهبًا، ولذلك شجع المعتزلة وغيرهم في الرد عليهم، وأخذهم بالحجة، وكشف شبهاتهم وفضح ضلالتهم فمضوا في ذلك غير وانين.

١٣٥- مناصرة الخلفاء للمعتزلة: ظهر المعتزلة في العصر الأموي، فلم يجدوا من الأمويين معارضة لهم، لأنهم لم يثيروا شغبًا، ولم يعلنوا حربًا، بل كانوا طائفة لا عمل لها إلا الفكر، وقرع الحجة بالحجة والدليل بالدليل ووزن الأمور بمقاييسها الصحيحة، لا يتعرضون للسياسة إلا بقدر محدود، وحجتهم فيما يرون بيان لا سنان، وسلاحهم دليل قوي، لا سيف مشهور.

ويحكي المسعودي في مروج الذهب «أن يزيد بن الوليد كان يرى رأي المعتزلة ويعتقد بصحة أصولهم الخمسة».

ولما جاءت الدولة العباسية، وكان سيل الإلحاد والزندقة قد طم، وجد خلفاؤها في المعتزلة سيفًا مسلولا على الزندقة فلم يفلوه، وحربًا شعواء منهم على الإلحاد فلم يخمدوها، حتى جاء المأمون فشايعهم وقربهم، ورأى ما بينهم وبين الفقهاء من خلاف، فكان يعقد المناظرات بين الفريقين، لينتهوا إلى رأي واحد، ولكنه سقط سقطة ما كان لمثله أن يقع فيها،

وهي أنه أراد - أو من حوله - أن يحمل الفقهاء والمحدثين على رأي المعتزلة في القرآن بقوة السلطان، وما كانت قوة الحكم لنصرة الآراء، وحمل الناس على غير ما يعتقدون، وإذا كان من المحرم الإكراه في الدين، فكيف يحل حمل الناس على عقيدة ليس في مخالفتها كفر بل تنزيه، فقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بخلق القرآن، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ورهبًا، لا إيمانًا واعتقادًا، وتحمل آخرون العنت والإرهاق والسجن الطويل، ولم يقولوا غير ما يعتقدون، واستمرت تلك الفتنة طول خلافة المعتصم والواثق لوصية المأمون بذلك، وزاد الواثق الإكراه على نفي الرؤية، وهي الرأي الذي يراه المعتزلة، ولما جاء المتوكل رفع هذه المحنة، وترك الأمور تأخذ سيرها، والآراء تجري في مجاريها، وللناس فيها ما يختارون.

١٣٦- **منزلة المعتزلة عند معاصريهم:** شن الفقهاء والمحدثون الغارة على المعتزلة، فكان هؤلاء بين عدوين كلاهما أيد قوى الزنادقة ومن على شاكلتهم من ناحية، والفقهاء والمحدثون من ناحية أخرى، وإنك لترى في مجالات الفقهاء ومحاوراتهم تشنيعًا على المعتزلة، كلما لاحت لهم بارقة، وإذا سمعت أبا يوسف ومحمدًا والشافعي وابن حنبل وغيرهم يذمون علم الكلام، ومن يأخذ العلم على طريقة المتكلمين، فإنما المعتزلة أرادوا بذمهم، وطريقتهم أرادوا بتزييفهم، ولكن ما السر في كراهية الفقهاء لهم، وكلا الفريقين يسعى لنصرة الدين لا يألو جهدا في تأييده، ولا يدخر وسعًا في إقامته، يظهر لي أن عدة أمور تضافرت فأوجدت ذلك العداء، وتعاونت فسببت تلك البغضاء، وهذا بعض منها:

(١) خالفت المعتزلة طريقة السلف الصالح في فهم عقائد الدين الحنيف، كان القرآن الكريم هو الورد المورود الذي يلجأ إليه كل من يتعرف صفات الله، وما يجب الإيمان به من العقائد، لا يصدرون عن غيره، ولا يطمئنون لسواه، كانوا يفهمون العقائد من آيات القرآن الكريم، وهي بينات، وما اشتبه عليهم حاولوا فهمه بما توجبه أساليب اللغة، وهم بها خبراء، وإن تعذر عليهم فهم شيء توقفوا وفوضوا غير مبتغين فتنة، ولا راغبين في زيغ، ولا سالكين غير سبيل الحق القويم.

وقد كان ذلك ملائما للعرب كافيًا لهم، لأنهم قوم أميون ليسوا أهل علوم ولا منطق ولا فلسفة، ولقد خالف المعتزلة ذلك النهج، وحكموا العقل في كل شيء وجعلوه أساس

بحثهم، وساقهم شره عقولهم إلى محاولة اكتناه كل أمر، فكان كل ذلك صدمة للفقهاء لم يألفوها، فجردوا عليهم ألسنتهم، وأشاعوا عنهم قالة السوء، وما كان أكثر المعتزلة في الحقيقة إلا كما قال أحد العلماء الأوروبيين: «إنا لم نسمع من المعتزلة صوت المخالفة للدين، ولكن سمعنا صوت الضمير المتدين الذي يناضل كل ما لا يليق بالله وعلاقته بعبده».

(٢) قام المعتزلة بمجادلة الزنادقة والثنوية وغيرهم، وكل مجادلة نوع من النزال والمحاربة، والمحارب مأخوذ بطرق محاربه في القتال، مقيد بأسلحته، متعرف لخططه، دارس لمراميه، متقص لغاياته، وكذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثرًا بخصمه، وآخذا عنه بعض مناهجه، فالمعتزلة قد تأثروا إلى حد ما بآراء مخالفيهم وأفكارهم، وما أحسن قول نيبرج في ذلك «من نازل عدوًا عظيمًا في معركة فهو مربوط به، مقيد بشرط القتال، وتقلب أحواله، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته، وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله كذلك في معركة الأفكار، وفي الجملة فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى إن بعض الحنابلة وقد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعًا أداهم إلى إلحاد، فلا غرو بعد ذلك إذا رأيت شذوذا في آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلة»[1].

(٣) كانت طريقة المعتزلة في معرفة العقائد عقلية خالصة، لا يعتمدون على نص، اللهم إلا إذا كان موضوع الكلام حكمًا شرعيًا، أو له صلة بحكم شرعي، فجل اعتمادهم على العقل كما أسلفنا، وللعقل نزوات، لذلك وقع بعضهم في بعض من الهنات دفعتهم إليها نزعتهم العقلية الخالصة، كقول أبي الهذيل من أئمتهم: إن أهل الجنة غير مختارين، لأنهم لو كانوا مختارين لكانوا مكلفين، والآخرة دار جزاء لا دار تكليف، وفي ذلك شطط عقلي، لأن الاختيار لا يستلزم التكليف، وذكر الخياط أنه رجع عن هذا القول[2].

مثل هذا النوع من الشذوذ الفكري كان يقع من بعضهم، فيسير بين الناس عنهم ومعه قالة السوء عامة، من غير أن تخص المسيء قال تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً ... ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأنفال].

---

(١) مقدمة طبعة الانتصار في الرد على ابن الراوندي.
(٢) الانتصار في الرد على ابن الراوندي.

(٤) خاصم المعتزلة كثيرا من رجال كانت لهم منزلة كبيرة في الأمة، ولم ينزهوا كلامهم في خصومتهم، وانظر إلى قول الجاحظ عن رجال الحديث والفقه: «أصحاب الحديث والعوام هم الذين يقلدون ولا يحصلون، ولا يتخيرون، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل، منهي عنه في القرآن الكريم» إلى أن قال: «وأما قولهم النساك والعباد منا، فعباد الخوارج وحدهم أكثر عددًا من عبادهم، على قلة عدد الخوارج في جنب عددهم، على أنهم أصحاب نية، وأطيب طعمة، وأبعد من التكسب، وأصدق ورعًا، وأقل زيًّا، وأدوم طريقة، وأبذل للمهجة، وأقل جمعًا ومنعًا، وأظهر زهدًا وجهدًا»[1] فكان الطعن في مذاهب هؤلاء بمثل هذا القول سببًا في نفور الأمة من المعتزلة.

(٥) كان من خلفاء بني العباس من شايع المعتزلة، وناصرهم، واعتنق مذاهبهم، وتعصب لها، فأراد أن يحمل الناس على اعتناقها، فآذى الفقهاء، والمحدثين وابتلاهم، وأنزل بهم المحنة فصبروا وصابروا، واستدرت محنتهم عطف الناس عليهم، وسخطهم على من كان سبب البلية، ومن استحل هذه القضية، فرجعت تلك الآلام وبالا على المعتزلة في سمعتهم لأنهم أصل البلاء، وخلطاء الخلفاء والأمراء، صدروا عن رأيهم ونفذوا بتدبيرهم، وكان منهم من دافع عن هذا الإرهاق، وذلك الاضطهاد، انظر إلى قول الجاحظ في تبرير عمل الخلفاء في امتحانهم الفقهاء والمحدثين: «وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار، ولو كان كل كشف هتكا، وكل امتحان تجسسًا لكان القاضي أهتك الناس لستر، وأشد الناس تتبعا لعورة»[2].

إن انهزام الآراء التي تناصرها القوة المادية أمر محتوم، لأن القوة المادية رعناء هوجاء من شأنها الشطط والخروج على الجادة، وكل رأي يعتمد على هذه القوة في تأييده تنعكس عليه الأمور، لأن الناس يتظننون في قوة دلائله، إذ لو كان قويًّا بالبرهان، ما احتاج في النصرة إلى السلطان.

---

(١) الفصول المختارة من كتب الجاحظ للإمام عبيد الله بن حسان.

(٢) الفصول المختارة أيضًا.

(٦) كان كثيرون من ذوي الإلحاد يجدون في المعتزلة عشًا يفرخون فيه بمفاسدهم وآرائهم، ويلقون فيه دسهم على الإسلام والمسلمين، حتى إذا تبدت أغراضهم أقصاهم المعتزلة عنهم، فابن الراوندي كان يعد منهم، وأبو عيسى الوراق وأحمد بن حائط وفضل الحدثي، كانوا ينتمون إليهم، وكل هؤلاء اتهموا بأنهم أحدثوا الأحداث في الإسلام، وأتوا بالمنكرات، كان منهم من استأجره اليهود لإفساد عقيدة المسلمين، وانتماؤهم للمعتزلة أول أمرهم، وإن فصلوا عنهم عند ظهور شنائعهم يجعل رشاشًا مما لطخوا به ينال سمعة المعتزلة، وإن أقسموا جهد أيمانهم أنهم منهم براء، فإن الاتهام أسبق إلى الأذهان من البراءة.

١٣٧ - اتهام الفقهاء والمحدثين لهم: اشتدت حملة أولئك على المعتزلة، فاتهموهم في كل شيء حتى إن الإمام محمد بن الحسن الشيباني أفتى أن من صلى خلف المعتزلي يعيد صلاته، والإمام أبو يوسف عدهم من الزنادقة، والإمام مالك لم يقبل الشهادة من أحد منهم، وسرت مقالة السوء إلى من ينتمي إليهم، حتى اتهموهم بالفسق وانتهاك المحرمات، وفي الحق أن كل خصومة تؤدي إلى الملاحاة لا بد أن تؤدي إلى المهاترة، ورمى الخصم خصمه بالحق والباطل، فكثير من التهم التي وجهت إلى المعتزلة لم تصدر عن إنصاف، بل كان التحيز رائد المتهمين، والتعصب باعثهم، وكل تعصب يسد مسامع الإدراك في ناحية من النواحي فالمعتزلة فيهم خير كثير، ولو انتمى إليهم بعض المتهمين في دينهم المأخوذين بإثمهم، إذ إن لهم سابقة الفضل بالدفاع عن الإسلام، فقد تفرق أتباع واصل في الأقطار الإسلامية رادين على أهل الأهواء، وكان عمرو بن عبيد حربًا على الزنادقة مشبوبة، لا يخمد أوارها، وكان صديقًا لبشار بن برد، فلما علم منه الزندقة سعى في نفيه من بغداد، فنفى منها، ولم يعد إلا بعد موت عمرو.

وكان منهم العباد الزهاد فهذا عمرو بن عبيد[1] يقول فيه الجاحظ (متعصبًا) «إن عبادته تفي بعبادة عامة الفقهاء والمحدثين».

---

(١) كان المنصور يبالغ في تعظيم عمرو بن عبيد ورثاه بقوله:

صلى الإله عليك من متوسد	قبرًا مررت به على مران
قبرًا تضمن مؤمنًا متخشعا	عبد الإله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة	فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبقى صالحا	أبقى لنا عمرًا أبا عثمان

وقال الواثق لأحمد بن أبي دؤاد وزيره: لم لم تولِّ أصحابي (المعتزلة) القضاء كما تولى غيرهم، فقال: يا أمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون عن ذلك، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم، فأبى أن يقبلها، فذهبت إليه بنفسي، واستأذنت، فأبى أن يأذن لي، فدخلت من غير إذن، فسلَّ سيفه في وجهي، وقال: الآن حل لي قتلك، فانصرفت عنه، فكيف أولي القضاء مثله.

ومن الغريب أن جعفرًا هذا حمل إليه بعض أصحابه درهمين فقبلهما، فقيل له: كيف ترد عشرة آلاف درهم وتقبل درهمين؟ فقال: أرباب العشرة آلاف أحق بها مني، وأنا أحق بهذين الدرهمين، لحاجتي إليهما، وقد ساقهما الله إليّ من غير مسألة، وأغناني بهما عن الشبهة والحرام.

فهذه نفس قوية تسد كل باب للشبهات، اشتبه في مال السلطان لظنه أنه جمع من غير الطرق المحللة، فرفض العطاء، وقبل الدرهمين حلالاً طيبًا.

من هذا السياق ترى أن المعتزلة كان منهم الزهاد ومنهم المقتصدون، وقليل منهم ساء ما يفعلون!

مناظرات المعتزلة وعلم الكلام

١٣٨- تكوَّن علم الكلام من مجموع مناظرات المعتزلة مع خصومهم، سواء أكانوا من الرافضة والمجوس والثنوية، وسائر أهل الأهواء، أم من رجال الفقه والحديث وغيرهم، فهم مركز الدائرة، وقطب الرحى، شغلوا الأمة الإسلامية بمجادلاتهم ومناظراتهم نحو ثلاثة قرون ازدحمت فيها بهم مجالس الأمراء، والوزراء والعلماء، وتضاربت فيها الآراء، وتناحرت المذاهب، وتجاوبت فيها أصداء الفكر الإسلامي، وقد زين بزينة فارسية أو يونانية أو هندية، وقد امتازوا في جدلهم بمميزات، واختصوا بخصائص جعلت لهم لونًا خاصًا ونِحْلة خاصة، لا تختلف في جملتها عما دعا إليه الدين وإن تباينت طرق استنباطها، وتخالفت مقدماتهم الاستنباطية عن مقدمات غيرهم من جماهير الأمة الإسلامية، وأوضح ميزاتهم في الجدل ما يأتي:

(١) مجانبتهم التقليد، ومجافاتم الاتباع لغيرهم، من غير بحث وتنقيب ووزن للأدلة، ومقايسة للأمور، الاحترام عندهم للآراء لا للأسماء، وللحقيقة لا للقائل، لذلك لم يكن يقلد بعضهم بعضًا، وقاعدتهم التي يسيرون عليها هي: كل مكلف مطالب بما يؤديه إليه اجتهاده في أصول الدين، ولعل ذلك هو السبب في افتراقهم إلى فرق كثيرة.

منهم الواصلية[١] والهذيلية[٢] والنظامية[٣] والحائطية[٤] والبشرية[٥] والمعمرية[٦] والمزدارية[٧] والثمامية[٨] والهشامية[٩] والجاحظية[١٠] والخياطية[١١] والجبائية[١٢].

(٢) اعتمادهم على العقل في إثبات العقائد، وقد اتخذوا من القرآن الكريم مددًا حتى لا يذهب بهم الشطط إلى الخروج عن جادته، ولم تكن معرفتهم بالحديث كبيرة لأنهم ما كانوا يأخذون به العقائد، ولا يحتجون به.

(٣) أخذهم من مناهل العلوم التي ترجمت في عصرهم، فقد ضربوا بسهم في تلك العلوم، ونالوا منها ما يساعدهم في اللحن بالحجة ومقارعة الخصوم، ومصارعة الأقوام في ميدان الكلام، وقد انضم إليهم كل مسلم مثقف بالثقافة الأجنبية التي غذت العقل العربي في ذلك العصر، فقد رأى ما يلائمه في آراء المعتزلة التي كانت جامعة بين الروح الدينية التي تظلها، وفكرة التنزيه التي تسيطر عليها، والأفكار الفلسفية التي ترضي النهمة العقلية، لذلك كان بين رجالها كثيرون من الكتاب الممتازين، ومن العلماء المبرزين والفلاسفة الفاهمين جمع عظيم.

---

(١) أصحاب واصل بن عطاء.
(٢) أصحاب أبي الهذيل العلاف.
(٣) أصحاب النظام.
(٤) أصحاب أحمد بن حائط.
(٥) أصحاب بشر بن المعتمر.
(٦) أصحاب معمر بن عباد السلمي.
(٧) أصحاب هشام المكنى بأبي موسى الملقب بالمزدار.
(٨) أصحاب ثمامة بن أشرس النمري.
(٩) أصحاب هشام بن عمرو القوطي.
(١٠) أصحاب الجاحظ.
(١١) أصحاب أبي الحسين الخياط.
(١٢) أصحاب الجبائي.

(٤) اللسن والفصاحة والبيان، فقد كان بين رجالها خطباء مصاقع، ومجادلون قد مرسوا بالجدل، فعرفوا أفانينه، وخبروا طرقه، وعرفوا كيف يصرعون الخصوم ويلوون عليهم المقاصد، وهذا واصل بن عطاء كبيرهم خطيب عليم بخواطر النفوس حاضر البديهة، قوي الارتجال، وهذا النظام من شيوخهم كان ذكيًا بليغا فصيح اللسان أديبا شاعرًا، وهذا أبو عثمان عمرو الجاحظ الذي يقول فيه أحد الصابئة ثابت بن قرة «أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين، وشيخ المتكلمين، ومدره المتقدمين والمتأخرين، وإن تكلم حكى سحبان في البلاغة، وإن ناظر ضارع النظام في الجدل، شيخ الأدب ولسان العرب، كتبه رياض زاهرة ورسائله أفنان مثمرة، ما نازعه منازع إلا رشاه آنفًا، ولا تعرض له متعرض، إلا قدم له التواضع استبقاء».

١٣٩ - خصوم المعتزلة وجدلهم:

(١) الروافض والثنوية والجهمية وسائر أهل البدع.

(٢) الفقهاء والمحدثون.

وسنتكلم الآن عن جدلهم مع الكفار والزنادقة، والجهمية ومن إليهم، ثم الفقهاء والمحدثين.

١٤٠ - مجادلتهم الكفار وأهل الأهواء: في آخر العصر الأموي وصدر الدولة العباسية كثر الزنادقة وغيرهم من أهل الأهواء، وكانوا تارة يكشفون القناع وأحيانًا ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام متسربلين بسرباله، ليدسوا السم من غير أن يشعر بهم أحد، فلا يحترس منهم المتدينون، فكانوا أشد عداوة على الإسلام من غيرهم، وأعظم نكاية له، وأهدى إلى مقاتله، لاغترار بعض الناس بهم، فتصدى لهم المعتزلة، وصارعوهم في كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه، فلقد فرَّق واصل أصحابه في الأمصار لمحاربة الزنادقة فيها، ودافع بنفسه. ومن مؤلفاته كتاب (ألف مسألة) للرد على المانوية، وكذلك فعل خلفاؤه، من بعده، وكان جدلهم بقوة ونهوض دليل، وفصاحة، وبيان، وقدرة على الإقناع اكتسبوها من علومهم وممارستهم الجدال، حتى إن كثيرين من خصومهم، كانوا

يغمدون السلاح، ويلقون إليهم السلم عند لقائهم، وكثير منهم كان يسلم بعد نقاشهم، وهذا أبو الهذيل العلاف أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل من المجوس والثنوية، لحذقه وبراعته في المناظرة وقوة ما يدعو إليه، وضعف ما يلوون ألسنتهم به.

ولكي نعطيك صورة مما كان يجادل به المعتزلة ومقدار قوة استدلالهم ننقل لك بعضًا مما روي من هذه المناقشات.

جاء في الانتصار: «أن المانوية تزعم أن الصدق والكذب متضادان، وأن الصدق خير وهو النور، والكذب شر وهو الظلمة، وقال لهم (إبراهيم النظام): حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه، من الكاذب؟ قالوا: الظلمة.. قال فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب، وقال قد كذبت وأسأت، من القائل قد كذبت، فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون فقال (إبراهيم النظام): إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت، فقد كذب، لأنه لم يكن الكذب منه، ولا قاله، والكذب شر، فقد كان من النور شر، وهذا هدم قولكم، وإن قلتم إن الظلمة قالت: «قد كذبت وأسأت: فقد صدقت، والصدق خير، فقد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان خيرًا وشرًا على حكمكم».

انظر إلى ذلك التتبع، وأخذ الطرق على المناقش حتى يفحمه، وكذلك كانت مناقشة المعتزلة للروافض وغيرهم ممن هم على شاكلتهم.

ومع هذا يجب أن نقرر أنه مع هذه المناقشة الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة، كان هؤلاء يحسنون في معاملتهم، وتلك أخلاق العلماء تتسع صدورهم لمودة مخالفيهم في الدين حتى يهديهم الله سواء السبيل.

١٤١ - مجادلتهم مع الفقهاء والمحدثين: من المقرر في كتب علم النفس أن المختلفين إن تقاربا في العقيدة كان الجدال أشد، والملاحاة أحد[1] وذلك ما كان، فإن موضع الخلاف بين المعتزلة والفقهاء هين متدارك، لا يكفر به مخالف، ولا يخرج به عن نهج الدين مجادل، ولكن الجدال بينهما كان عنيفًا، والمهاترة قد راجت سوقها: ولعل السبب فوق ما سبق

---

(١) ذكر هذه القضية وأثبتها جوستاف لوبون في كتابه (الآراء والمعتقدات).

أن الاختلاف كان اختلاف عقلية ومنطق، وطرائق تفكير في هذا الدين القويم، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وعملهم العقلي فهم نصوص الكتاب الكريم، وتعرف الصحيح من المأثور عن الرسول الأمين، ويعدون طلب الدين من غير هذا الطريق شططًا وتحيفًا وعوجًا، والمعتزلة يرون إن إثبات العقائد بالأقيسة العقلية جائز إن لم يكن واجبًا، ما دامت لم تخالف نصًا في الدين، بل تؤيده، وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية في إثبات عقائد الإسلام بها، وأولئك الفقهاء يجافونها ويرون الوقوف عند النص، حتى لا تزل الأقدام في مزالق الضلال، ومخاطر الأوهام، والعقل يخدع ويغتر، فيضل.

وليس معنى هذا الكلام أنه لم يكن هناك خلاف، بل كان بينهما خلاف في جزئيات كثيرة، ولكنه لا يصيب لب العقيدة، ولذلك هم لا يكفرون الفقهاء والمحدثين، وهؤلاء لا يكفرونهم بل يعدونهم مبتدعة.

وجدالهم كان صورة لاختلاف هاتين العقليتين. واقرأ مجادلتهم في مسألة خلق القرآن، تجد المعتزلي منطلقًا وراء الأقيسة العقلية من غير أي قيد يقيد به نفسه إلا التنزيه، والفقيه أو المحدث متوقف متحفظ غير متهجم على ما لم ينص عليه في كتاب ولا سنة، وقد علمت أن الجمهور كان وراء الفقهاء أو المحدثين على ما أسلفنا.

١٤٢- **المأثور من مجادلات المعتزلة:** كان العصر العباسي عصر المناظرات حقًا وكانت هي ميدان البيان ومظهر الفصاحة واللسن، وقد كانت المعتزلة فرسان الحلبة في المناظرات في العقائد.

وقد كثرت مجالس مناظراتهم، فقد تناظروا بين أيدي الأمراء، وفي المساجد، وفي كل مكان يصلح للجدل والمناظرة، ولكن المأثور من المناظرات قليل بالنسبة لما كان، ولعل اضطهاد المعتزلة في عصر المتوكل، وما والاه، وكراهية الجماهير الإسلامية لهم، كان سببًا في ضياع كثير من آثارهم، واندثار أكثر مناظراتهم، وما بقي على قلته يعطينا صورة من قوة جدلهم، ويبين لنا أنهم قوم خصمون.

القسم الثاني
آراؤه وفقهه

آراء أبي حنيفة وفقهه

١ - نتكلم في هذا القسم من الكتاب على أمرين أحدهما: آراؤه في المسائل السياسية والاعتقادية التي كانت تشغل كثيرين من علماء عصره، وثانيهما: فقهه.

القسم الأول: يشمل رأيه في الخلافة ولمن تكون، وما شروط الخليفة، وما أساس البيعة، ويشمل رأيه في الإيمان، ومرتكب الذنب، وأفعال الإنسان وعلاقتها بالقدر، وهكذا مما يشمله علم الكلام بالقدر الذي كان معروفًا في عصره، ثم آراؤه في النواحي الاجتماعية والخلقية.

آراؤه في السياسة

٢ - لم نعثر فيما قرأنا من كتب المناقب والتاريخ على رأي أبي حنيفة في السياسة محررًا مجموعًا مضبوطًا، ولذلك وجب علينا أن نبحث عنه في نثير الأخبار، ومطوي الكتب، فعسى أن نكوّن من ذلك وحدة متناسقة، وصورة واضحة لتفكيره السياسي.

لقد استبان من الأخبار التي سقناها في بيان حياته أمران لا مريه فيهما: (أحدهما) أنه كان له ميل مع ذرية علي من فاطمة، وأنه أوذي بسبب ذلك الميل وتلك المحبة، وأنه يكاد أن يكون من المستشهدين في ذلك.

(ثانيهما) أنه لم يشترك في الخروج فعلا مع الذين خرجوا من أولاد علي سواء أخرجوا في العهد الأموي أم أخرجوا في العهد العباسي، بل كان يكتفي من المعاونة بالكلام في درسه، والتحريض والتثبيط إن استفتي في ذلك، كما فعل مع الحسن بن قحطبة، وهو في ذلك لا يعدو طور المفتي الذي يستفتى فيفتي بمقتضى ما يوحي به ضميره من غير أن يجعل لسلطان ذوي السلطان أثرًا في فتياه ولا توجيهًا لها.

وعلى ذلك يصح أن نقول إن أبا حنيفة رضي الله عنه كانت فيه نزعة شيعية، ولكن ما مداها، وما حدها، وإلى أي الفرق الشيعية يصح أن يكون أقرب؟ ذلك ما نريد أن نتعرفه في هذا المقام[1].

(١) راجع المناقب للمكي جزء ١٠ ص٩٢.

٣- لم يكن تشيع أبي حنيفة من التشيع الذي يعمي صاحبه عن إدراك فضائل الصحابة، وترتيب درجاتهم، فقد كان مع تشيعه لآل علي يضع أبا بكر وعمر في المكان قبل علي رضي الله عنه، وكان يذكر بالتقدير والإكبار تقوى أبي بكر وسجاياه حتى كان يحاول أن يحاكيه في سخائه وتجارته، فجعل لنفسه حانوت بز في الكوفة، كما كان لأبي بكر حانوت بز بمكة، ويجعل عمر الفاروق بعد أبي بكر، ولكنه لا يقدم عثمان على علي رضي الله عنهما، ولذلك جاء في الانتقاء لابن عبد البر: «كان أبو حنيفة يفضل أبا بكر وعمر، ويتولى عليًّا وعثمان» وروى عنه ابنه حماد أنه قال: «عليٌّ أحب إلينا من عثمان»[1] ولكنه مع إيثاره عليًّا بالمحبة لم يكن ممن يسب عثمان، بل كان يدعو له بالرحمة إن ذكر، حتى لقد قال بعض من حضر درسه، إنه لم يسمع بالكوفة من يدعو بالرحمة لعثمان سواه.

وفي الجملة لم يستجز سب السلف قط، بل لم يعرف أنه سب أحدًا، ولما التقى بعطاء ابن أبي رباح في مكة، وقال له هذا: أنت من أهل القرية الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعًا، ثم قال له: من أي الأصناف أنت؟ أجابه: «ممن لا يسب السلف، ويؤمن بالقدر، ولا يكفر أحدًا بذنب»[2].

ويظهر أنه كان يميل كل الميل لجعل شيعة آل البيت نزهة اللسان بالنسبة لأبي بكر وعمر، فقد جاء في المناقب للمكي أن أبا حنيفة قال: قدمت المدينة، فأتيت أبا جعفر محمد ابن علي، فقال يا أخا العراق، لا تجلس إلينا، فجلست فقلت: أصلحك الله، ما تقول في أبي بكر وعمر، فقال: رحم الله أبا بكر وعمر، قلت: إنهم يقولون بالعراق: إنك تبرأ منهما فقال: معاذ الله، كذبوا ورب الكعبة، أو لست تعلم أن عليًّا زوج ابنته أم كلثوم بنت فاطمة من عمر بن الخطاب، وهل تدري من هي لا أبا لك، جدتها خديجة سيدة نساء أهل الجنة، وجدها رسول الله ﷺ خاتم النبيين وسيد المرسلين ورسول رب العالمين، وأمها فاطمة سيدة نساء العالمين، وأخوها الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وأبوها علي بن أبي طالب، ذو الشرف والمنقبة في الإسلام، فلو لم يكن لها أهلاً لا أبا لك، لم يزوجها إياه. قلت:

(١) المناقب للمكي جزء ٢ ص٨٣.
(٢) المناقب بغداد جزء ١٣ ص ٣٣١.

فلو كتبت إليهم، فكذبت عن نفسك، قال: لا يطيعون الكتب، هذا أنت، قد قلت لك عيانًا: لا تجلس إلينا، فعصيتني، فكيف يطيعون الكتاب[1].

فمن هذا الحديث الذي جرى بين أبي حنيفة ومحمد الباقر، وهو من أئمة الإمامية نعرف أن أبا حنيفة كان يريد أن ينفي التشيع لآل البيت مما علق به من أدران مسخته وشوهته، وكان من أعظمها سوءًا سب الإمامين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وكان ذلك من أعظم ما يحز في نفس أبي حنيفة.

٤- ولقد كان أبو حنيفة يعتقد أن عليًا كان على الحق في كل قتال تولاه، ولا يحاول أن يتأول لمخالفيه، كما لا يمسهم بسب أو طعن، ولذلك يقول: «ما قاتل أحد عليًا، إلا وعلي أولى بالحق منه»[2] ويقول في الأمر الذي كان بين علي وبين طلحة والزبير: «لا شك أن أمير المؤمنين عليًا: إنما قاتل طلحة والزبير بعد أن بايعاه وخالفاه».

ولقد سئل عن يوم الجمل، فقال: «سار علي فيه بالعدل، وهو أعلم المسلمين بالسنة في قتال أهل البغي»[3] وترى من هذا أنه كان صريحًا جريئًا في الحق، ولكن من غير أن يذكر بالسوء المخالفين، ولم يتمحل لهم بباب من أبواب التأويل.

وإذا كان ذلك هو رأيه فيمن خالف عليًا من الصحابة، فلا بد أن رأيه في الأمويين سابقهم ولاحقهم لم يكن الرأي الذي يؤيد حكمهم، ويثبت خلافتهم، ولقد ثبت ذلك ثبوتًا لا يقبل الشك بالنسبة للخلفاء الذين عاصرهم، وأما الذين سبقوه فالاستنباط المنطقي يجعلنا نصل إلى مثل ذلك الحكم.

ولنترك الاستنباط، ولنتجه إلى القول والعمل اللذين لا يقبلان امتراء ولا مراء، فقد رأيناه يناصر زيد بن علي رضي الله عنه لما خرج على هشام بن عبد الملك، وقد سئل عن الجهاد معه فقال: خروجه يضاهي خروج رسول الله ﷺ يوم بدر، وأمد جنده بالمال، ولكنه كان ضعيف الثقة في أنصاره، ولذا قال في الاعتذار عن حمل السيف معه: «لو علمت أن الناس لا يخذلونه ويقومون معه قيام صدق لكنت أتبعه، لأنه إمام حق».

---

(١) المناقب للمكي جزء ٢ ص١٦٠.
(٢) المناقب للمكي جزء ٢ ص٨٣.
(٣) المناقب للمكي جزء ٢ ص٨٤.

٥- ولم يكن موقفه من العباسيين بخير من موقفه من الأمويين بعد أن نشب الخلاف بينهم وبين آل علي رضي الله عنهم، فلقد وجدناه يميل إلى إبراهيم عندما خرج على المنصور، فيثبط بعض القواد عندما استفتاه في حربه، ويحرض من يستفتيه في الخروج معه، وجاء في مناقب المكي «عن إبراهيم بن سويد: سألت أبا حنيفة، وكان لي مكرمًا، أيام إبراهيم بن عبد الله بن حسن، فقلت أيما أحب إليك بعد حجة الإسلام الخروج إلى هذا أم الحج؟ قال: «غزوة بعد حجة الإسلام أفضل من خمسين حجة» وجاءت امرأة إلى أبي حنيفة أيام إبراهيم، فقالت إن ابني يريد هذا الرجل، وأنا أمنعه[1] قال: لا تمنعيه، وقال حماد بن أعين: كان أبو حنيفة يحض الناس على نصرة إبراهيم، ويأمرهم باتباعه، ولقد ذكر محمد بن عبد الله بن حسن عند أبي حنيفة فكانت عيناه تدمعان»[2].

٦- ولم يكن الميل السياسي وحده هو الظاهر في صلة أبي حنيفة بآل البيت، بل الاتصال العلمي كان واضحًا، ولعله هو السبب في هذا الميل السياسي، فقد وجدناه متصلا علميًا بالإمام زيد، وعد من شيوخه، وكان متصلا بعبد الله بن حسن والد الشهيدين محمد وإبراهيم، وعد من شيوخه، ووجدناه يروي عن محمد الباقر وجعفر الصادق، ومسنده شاهد بذلك.

فقد جاء في كتاب الآثار لأبي يوسف: «روى أبو يوسف عن أبي حنيفة عن أبي جعفر محمد بن علي، عن النبي ﷺ أنه كان يصلي بعد العشاء الآخرة إلى الفجر، فيما بين ذلك ثماني ركعات، ويوتر بثلاث، ويصلي ركعتي الفجر[3]، ألا تراه في هذا يروي عنه حديثًا منقطعًا عنده، لا يعلو إلى أكثر من سنده، ولا يقبل أبو حنيفة ذلك إلا ممن هو عنده المنزلة الأولى من الثقة والاطمئنان، إذ هو تلقي علم، لا تلقي رواية فقط.

ويجيء في الآثار الرواية عن جعفر الصادق في المناسك فيروي أبو يوسف عن أبي حنيفة عن جعفر بن محمد عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: جاءه رجل، فقال: إني

---

(١) المناقب للمكي ج٢ ص ٨٤.
(٢) المناقب لابن البزازي جزء ٢ ص٧٢.
(٣) الآثار ص٣٤.

قضيت المناسك كلها غير الطواف، ثم واقعت أهلي، قال: فاقض ما بقي عليك، وأهرق دمًا، وعليك الحج من قابل، قال: فعاد، فقال: إني جئت من شقة بعيدة، فقال مثل قوله[1].

٧- هذه كلها مقدمات تنتهي بنا بلا ريب إلى أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان فيه تشيع، وأنه في رأيه السياسي ينحو نحو الشيعة، ولكن يظهر من مجرى حياته ومن أخباره أمران بارزان:

(أحدهما) أنه لم يكن ممن يدفعه التعصب لآل البيت، إلى هجر كل علم من غير طريقهم، أو ظن السوء بغيرهم، بل كان اتصاله قويًا بعلماء عصره من أهل الجماعة وغيرهم، وكان شيوخه في كثرتهم ممن لم يشتهروا بأية نزعة سياسية، وكان جل تأثره بهم.

(ثانيهما) أنه لم يعرف انتماؤه لفرقة معينة من فرق الشيعة، فهو قد اتصل بإمام الزيدية، وأئمة الإمامية وبعض الكيسانية ولكن لم يعرف عنه انتماؤه لإحدى هذه الفرق، فهو قد كان من المتشيعين لآل البيت الذين أبقوا لأنفسهم حرية التقدير، وحرية البحث، غير مأسورين بمذهب، ولا منتحلين لنحلة.

ولكن مع أنه لم يعرف بانتمائه لفرقة معينة نجد آراءه في جملتها كانت تقارب آراء الزيدية، فهو ممن يرى صحة إمامة أبي بكر، ولا يرى الإمام قد نص عليه بوصاية، كل هذه آراء الزيدية، ولا غرابة في أن تتقارب آراء أبي حنيفة مع آراء الزيدية لأنهم أقرب الفرق الشيعية إلى جماعة المسلمين.

٨- ننتهي من الكلام السابق إلى أن أبا حنيفة شيعي في ميوله وآرائه في حكام عصره، أي أنه يرى الخلافة في أولاد علي من فاطمة، وأن الخلفاء الذين عاصروه قد اغتصبوا الأمر منهم، وكانوا لهم ظالمين.

ولكن ما هي الطريق لاختيار خليفة من بين من هم أهل الخلافة؟ بحثنا عن عبارة لأبي حنيفة تجلي رأيه في هذا المقام، فعثرنا على عبارة تفيد أنه يرى أن الاختيار العام للخليفة يجب أن يكون سابقًا على توليه سلطته، فقد روى الربيع بن يونس حاجب المنصور أنه جمع

(١) الآثار ص١٢٤.

مالكا وابن أبي ذؤيب، وأبا حنيفة يسألهم عن الخلافة، فقال مالك قولا لينًا، وقال ابن أبي ذؤيب قولا عنيفًا، وقال أبو حنيفة: «المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب، إن أنت نصحت لنفسك علمت أنه لم ترد الله باجتماعنا، فإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة منك، ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى، والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم»[1].

فهذه العبارة تفيد بلا ريب أنه يرى أن الخلافة لا تتم إلا بانتخاب سابق من المؤمنين، وبيعة كاملة، فالخلافة عنده ليست بوصاية، ولا يكون خليفة من يفرض نفسه على المسلمين، وإن خضعوا له بعد ذلك أو ارتضوه، إنما الخلافة باختيار حر سابق على تولي الحكم.

آراؤه في مسائل علم الكلام

٩- قلنا في سرد حياة أبي حنيفة إنه خاض في أقوال الفرق التي عاصرته وجادلهم فيها، وكان يرحل الرحلات المختلفة لهذه المجادلة، وأنه ابتدأ حياته العلمية بدراسة ما تخوض فيه هذه الفرق، ثم اتجه إلى الفقه من بعد ذلك، حتى صار إمام أهل الرأي بغير منازع، ولكن لم ينقطع عن المجادلات مع بعض الفرق المختلفة، عندما يجد الواجب العلمي والحسبة الدينية يوجبان عليه ذلك.

ولذلك أثرت عنه آراء في المسائل التي كان يخوض فيها المتكلمون في عصره، فأثرت عنه آراء في حقيقة الإيمان، ورأي في مرتكب الذنب، وكلام في القدر، وإرادة الإنسان بجوار إرادة الله أهي حرة مختارة، أم مجبرة مكرهة.

وقد وصلت إلينا هذه الآراء عن طريقين:

(أحدهما) عن طريق روايات متناثرة قوية وضعيفة، ويمكن تمييز ضعيفها من قويها.

(ثانيهما) بعض كتب منسوبة إليه، وأولها كتاب الفقه الأكبر، وقد جاء في الفهرس لابن النديم أن أبا حنيفة له أربعة كتب، هي كتاب الفقه الأكبر، والعالم والمتعلم، ورسالة إلى

(١) المناقب لابن البزازي جـ٢ ص١٦.

عثمان بن مسلم البتي، وهي في الإيمان وارتباطه بالعمل، وكتاب الرد على القدرية، وكلها في علم الكلام والعقائد.

وقد نال العناية من المتقدمين من بين هذه الكتب كتاب الفقه الأكبر، وهو رسالة صغيرة طبعت وحدها في بضع ورقات في حيدر أباد بالهند، وله عدة روايات، منها رواية حماد بن أبي حنيفة، وقد شرحها علي القاري، ورواية أبي مطيع البلخي، وهي معروفة بالفقه الأبسط، وشرحها أبو الليث السمرقندي، وعطاء بن علي الجوزجاني، وهناك روايات وشروح أخرى منها شرح منسوب للإمام أبي منصور الماتريدي، ونسبة هذا الشرح إلى الماتريدي موضع نظر، لأنه يحتج على الأشعرية ويحتج لهم، وذلك يشير بلا ريب إلى أنه متأخر عن أبي الحسن الأشعري، مع أنهما في الحقيقة متعاصران، إذ الماتريدي توفي سنة ٣٣٢، والأشعري توفي سنة ٣٣٤.

١٠- هذا، ويجب التنبيه إلى أن نسبة الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة موضع نظر عند العلماء، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه، ولم يدَّع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة، حتى أشد الناس تعصبًا له، ورغبة في زيادة آثاره وكتبه، فنجد أن البزازي في المناقب عندما يتكلم عن الفقه الأكبر والعالم والمتعلم يقول: فإن قلت ليس لأبي حنيفة كتاب مصنف، قلت: هذا كلام المعتزلة، ودعواهم أنه ليس له في علم الكلام تصنيف، وغرضهم بذلك نفي أن يكون الفقه الأكبر، وكتاب العالم والمتعلم له، لأنه صرح فيه بأكثر قواعد أهل السنة والجماعة، ودعواهم أنه كان من المعتزلة وذلك الكتاب لأبي حنيفة البخاري، وهذا غلط صريح، فإني رأيت بخط العلامة مولانا شيخ الملة والدين الكردي العمادي هذين الكتابين، وكتب فيهما إنهما لأبي حنيفة وقد تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشايخ»[1].

وترى من هذا أنه يصرح بأن نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة هو اتفاق جماعة كبيرة من المشايخ، وليس باتفاق جميع المشايخ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء.

١١- هذا هو كتاب الفقه الأكبر من ناحية صحة النسبة عند العلماء واختلافهم بشأنه، واختلاف الروايات فيه، ومقدار قوة هذه الروايات.

(١) المناقب لابن البزازي جزء ٢ ص١٠٨.

والدقة توجب علينا أن نلتفت التفاتة سريعة إلى ما حواه متنه. أتصح نسبته كله إلى أبي حنيفة أم أن في هذا المتن ما يشير إلى نسبته كله لأبي حنيفة موضع نظر أو شك.

لقد رجعنا إلى الفقه الأكبر المطبوع في الهند، فوجدناه يرتب أفضل الناس بعد النبيين هكذا: أبو بكر فعمر فعثمان، فعلي، والروايات المذكورة في كتب المناقب جميعها تتفق على أنه لا يقدم عثمان رضي الله عنه على عليّ، وما ذكرته الروايات ذات المسند المتصل أقوى من متن لا سند له في قوة إحداها.

ونرى في الفقه الأكبر تصديًا لمسائل لم يكن الخوض فيها معروفًا في عصره ولا العصر الذي سبقه، فلم نجد فيمن قبله ولا من معاصريه من المصادر التي تحت أيدينا من تصدى للتفرقة بين الآية والكرامة والاستدراج، ففيه ما نصه: «والآيات للأنبياء، والكرامات للأولياء حق، وأما التي تكون لأعدائه مثل إبليس وفرعون والدجال فما روي في الأخبار أنه كان، ويكون لهم، لا نسميها آيات، ولا كرامات، لكن نسميها قضاء حاجاتهم، وذلك لأن الله تعالى يقضي حاجات أعدائه استدراجًا لهم، وعقوبة لهم، فيغترون بها ويزدادون طغيانًا وكفرًا، وذلك كله جائز ممكن».

فمسألة كرامة الأولياء، والتفرقة بينها وبين ما يجري على أيدي الكفار من خوارق لم نعثر على مناقشة حولها فيما وقفنا عليه من مناقشات ومجادلات في ذلك العصر، ولكنها كانت موضع بحث بين علماء الكلام عندما وجد التصوف في الإسلام، فخاض العلماء في أولياء الله الواصلين، وما يكرمهم الله به وما يجري على أيديهم من خوارق، وهذا قد يدفعنا إلى ظن أن هذه المسألة زيدت في الرسالة في العصور التي خاض العلماء فيها في هذه المسائل أو أن الرسالة كلها كتبت في تلك العصور، متلاقية مع آراء الماتريدية والأشاعرة فيها.

١٢ - لهذا لا نريد أن نستقي آراء أبي حنيفة في العقائد من الفقه الأكبر أو العالم والمتعلم فقط، بل نستقي ذلك من الروايات المختلفة في كتب التاريخ، وما يتفق معها مما جاء بهاتين الرسالتين، وسنتكلم في أربع مسائل هي: معنى الإيمان، ومرتكب الذنب، والقدرة والإرادة، وخلق القرآن.

الإيمان

١٣- يتلاقى ما جاء في الفقه الأكبر عن حقيقة الإيمان عند أبي حنيفة مما جاءت به الروايات المختلفة، ولذا نعده صحيحًا في هذا لا مرية فيه، وقد جاء فيه ما نصه: «الإيمان هو الإقرار والتصديق»[١] ويقول في الإسلام: وهو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام، ولا يوجد إسلام بلا إيمان وهما كالظهر من البطن، والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها»[٢].

١٤- وترى من هذا أن أبا حنيفة لا يعتبر الإيمان هو التصديق بالقلب وحده بل حقيقته عنده أنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان، وإنه بذلك يتلاقى مع الإسلام تلاقي اللازم بالملزوم، فلا يكون إيمان بلا إسلام، ولا إسلام بلا إيمان، وقد بين أبو حنيفة رأيه ذلك وعماده ودليله في مناقشة جرت بينه وبين جهم بن صفوان، ولننقل لك المناظرة، لتسمع إلى أبي حنيفة يوضح فكرته ويدلي بحجته.

جاء في المناقب للمكي: «أن جهم بن صفوان قصد أبا حنيفة للكلام، فلما لقيه قال: يا أبا حنيفة أتيتك لأكلمك في أشياء هيأتها لك، فقال أبو حنيفة: الكلام معك عار، والخوض فيما أنت فيه نار تتلظى، قال: فكيف حكمت عليّ بما حكمت، ولم تسمع كلامي، ولم تلقني، قال: بلغني عنك أقاويل لا يقولها أهل الصلاة، قال: أفتحكم عليّ بالغيب، قال: اشتهر ذلك عنك، وظهر عند العامة والخاصة، فجاز لي أن أحقق ذلك عليك، فقال: يا أبا حنيفة لا أسألك عن شيء إلا عن الإيمان، قال له: أو لم تعرف الإيمان إلى الساعة حتى تسألني عنه؟ قال: بلى، ولكن شككت في نوع منه، قال: الشك في الإيمان كفر، فقال: لا يحل لك إلا أن تبين لي من أي وجه يلحقني الكفر، قال: سل، فقال: أخبرني عمن عرف الله بقلبه، وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند، وعرف الله بصفاته، وأنه ليس كمثله شيء ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه أمؤمنًا مات أم كافرًا؟ قال: كافر من أهل النار، حتى يتكلم بلسانه

---

(١) الفقه الأكبر ص١٠.

(٢) الفقه الأكبر ص١١.

مع ما عرفه بقلبه، قال: وكيف لا يكون مؤمنًا، وقد عرف الله بصفاته؟ قال أبو حنيفة: إن كنت تؤمن بالقرآن وتجعله حجة كلمتك به، وإن كنت تؤمن به ولا تجعله حجة كلمتك بما تكلم به من خالف ملة الإسلام، قال: أومن بالقرآن، وأجعله حجة، فقال أبو حنيفة: قد جعل الله تبارك وتعالى الإيمان في كتابه بجارحتين بالقلب واللسان، فقال تبارك وتعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٤﴾ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [المائدة] فأوصلهم إلى الجنة بالمعرفة والقول، وجعلهم مؤمنين بالجارحتين بالقلب واللسان، وقال تعالى: ﴿ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ...﴿١٣٧﴾ ﴾ [البقرة].

وقال تعالى: ﴿ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ ﴿٢٦﴾ ﴾ [الفتح]، وقال تعالى: ﴿ وَهُدُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّيِّبِ مِنَ ٱلْقَوْلِ ...﴿٢٤﴾ ﴾ [الحج]. وقال تعالى: ﴿ ...إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ... ﴾ [فاطر]. وقال تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ ... ﴿٢٧﴾ ﴾ [إبراهيم].

وقال النبي ﷺ: «**قُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا الله، تُفْلِحُوا**» فلم يجعل الفلاح بالمعرفة دون القول، وقال النبي ﷺ: «**يَخْرُجِ مِنْ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا الله وَفِي قَلْبِهِ وَزْن شَعِيرَةٍ مِنْ خَيْرٍ**» ولم يقل: يخرج من النار من عرف الله، وكان في قلبه كذا.

ولو كان القول لا يحتاج إليه، ويكتفى بالمعرفة لكان من ردد «الله» بلسانه وأنكره بلسانه إذا عرفه بقوله مؤمنًا، ولكان إبليس مؤمنًا لأنه عارف بربه، يعرف أنه خالقه، ومميته، وباعثه ومغويه: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى ﴿٣٩﴾ ﴾ [الحجر]. وقال: ﴿ قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ [الأعراف]. وقال: ﴿ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾ [الأعراف] ولكان الكفار مؤمنين بمعرفتهم ربهم، إذا أنكروا بلسانهم. قال الله تعالى: ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ﴿١٤﴾ ﴾

[النمل] فلم يجعلهم مع استيفائهم بأن الله واحد مؤمنين مع جحدهم بلسانهم. وقال جل وعز: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٣﴾ ﴾ [النحل]. وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ﴿٣٢﴾ ﴾ [يونس]. فلم تنفعهم معرفتهم مع إنكارهم، وقال تعالى: ﴿ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴿١٤٦﴾ ﴾ [البقرة]. فلم تنفعهم المعرفة مع كتمانهم أمره وجحودهم به، فقال له: قد أوقعت في خلدي شيئًا «فسأرجع إليك»[1].

وقد علق المكي على قول أبي حنيفة السابق: إن مات معتقدًا غير مقر يموت كافرًا بقوله: «تأويل قول أبي حنيفة إذا اتهم بعدم الإقرار، ولم يقر فإنه يموت كافرًا، فأما إذا لم يكن هناك تهمة بأن كان في جزيرة من البحر، أو في مغارة من الأرض، فإنه لا يكون كافرًا».

ومعنى ذلك أن ابا حنيفة يعتبر الإيمان مركبًا من جزأين، اعتقاد جازم، وإذعان ظاهر لهذه المعرفة بالإقرار القولي، فالإقرار القولي ضروري، لأنه مظهر للإذعان القلبي.

ولذلك ورد عن أبي حنيفة في تقسيمه للإيمان بأن المؤمن بقلبه المذعن في نفسه يكون مؤمنًا عند الله، وإن لم يكن مؤمنًا عند الناس.

لقد جاء في الانتقاء في بيان الإيمان وأقسامه عند أبي حنيفة، عن أبي مقاتل عن أبي حنيفة، قال: الإيمان هو المعرفة والتصديق والإقرار بالإسلام، والناس في التصديق على ثلاث منازل، فمنهم من صدق بالله، وما جاء منه بقلبه ولسانه، ومنهم من صدق بلسانه، وهو يكذبه بقلبه، ومنهم من يصدقه بقلبه ويكذب بلسانه، فأما من صدق الله عز وجل وما جاء به رسول الله ﷺ بقلبه ولسانه فهو عند الله وعند الناس مؤمن، ومن صدق بلسانه، وكذب بقلبه كان عند الله كافرًا، وعند الناس مؤمنًا، لأن الناس لا يعلمون ما في قلبه، وعليهم أن يسموه مؤمنًا بما أظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة، وليس لهم أن يتكلفوا علم القلوب، ومنهم من يكون عند الله مؤمنًا، وعند الناس كافرًا، وذلك أن يكون المؤمن يظهر الكفر بلسانه في حال التقية، فيسميه من لا يعرفه كافرًا، وهو عند الله مؤمن»[2].

---

(١) المناقب للمكي جزء ٢، من ١٤٥ إلى ١٤٨.
(٢) الانتقاء لابن عبد البر ص٣٦٨.

وترى من هذا أن العبرة عند أبي حنيفة ليست بمجرد التصديق القلبي، بل لا بد من الإذعان والتسليم والرضا، وأنه لا بد من إعلان ذلك ما أمكن الإعلان، فإن كان ثمة ما يوجب الإخفاء، وهي حال الخوف، والسكوت تقية، ففي هذه الحال يكتفى بالتصديق والإذعان القلبي.

وحال الإذعان هذه هي الفارق بين المنافق العارف الذي ينطق لسانه ولا يذعن قلبه، وحال المؤمن، فإن حال المؤمن حال رضا بالإسلام، وإذعان، وحال المنافق وجد فيها المعرفة، ولم يوجد الإذعان والرضا، وإن وجد النطق باللسان.

ومذهب أبي حنيفة كما ترى يتجه إلى أن العمل ليس جزءًا من الإيمان، ولقد خالفه في ذلك فريقان:

(أحدهما) المعتزلة والخوارج، فإنهم يعدون العمل جزءًا من الإيمان، فلا يعد مؤمنًا من لم يكن عاملا.

(ثانيهما) فريق من الفقهاء المحدثين يرون أن العمل يدخل في تكوين الإيمان من حيث تأثيره فيه بالزيادة والنقصان، لا من حيث الحكم بأصل وجوده، ولذلك يعد مؤمنًا من لم يعمل بالأحكام الشرعية إذا وجد أصل التصديق، ولكن إيمانه لا يعد كاملاً، ومن هنا تجيء قضيتهم إن الإيمان يزيد وينقص.

١٥- الإيمان في نظر أبي حنيفة لا يزيد ولا ينقص، ولذا يعتبر إيمان أهل السماء وأهل الأرض واحدًا، فقد روي عنه أنه قال: «إيمان أهل الأرض، وأهل السموات واحد، وإيمان الأولين والآخرين، والأنبياء واحد، لأننا كلنا آمنا بالله وحده، وصدقناه، والفرائض كثيرة مختلفة، وكذا الكفر واحد، وصفات الكفار كثيرة، وكلنا آمن بما آمن به الرسل، ولكن لهم علينا الفضل في الثواب في الإيمان وجميع الطاعات، ولأنهم كما فضلوا في الطاعات كذلك فضلوا في جميع الأمور في الثواب وغيره، ولم يظلمنا في ذلك، لأنه لم ينقص من حقنا، بل زادهم ذلك إعظاما لهم، لأنهم القادة للناس وأمناء الله تعالى، ولا يساويهم في الرتبة أحد، ولأن الناس أدركوا الفضل بهم، وكل من يدخل الجنة يدخل بدعائهم»[1].

---

(١) المناقب لابن البزازي ص١٤١ جـ٢.

فحقيقة الإيمان وهي التصديق لا تزيد، ولا تنقص عند أبي حنيفة، ولكن قد تجيء الزيادة في الفضل من ناحية أخرى لزيادة المؤمن بها.

ولقد خالف أبا حنيفة في هذا النظر كثيرون ممن جاءوا بعده، ولقد قال النووي: «نفس التصديق يقبل الزيادة، لأنه يزيد بكثرة النظر، وتظاهر الأدلة حتى كان إيمان التصديق أقوى، بحيث لا يعتريهم الشبهة، ولا يزلزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منشرحة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة ومن داناهم، ونحوهم، فليسوا كذلك، هذا مما لا يمكن إنكاره، ولا يشك عاقل في أن نفس تصديق الصديق رضي الله عنه لا يساويه تصديق كل واحد، وأورد البخاري: قال ابن مليكة: أدركت ثلاثين من الصحابة، كلهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل عليهما السلام.

ولقد رد ابن البزازي هذا الكلام بقوله: «إن النظر الواحد إذا أدى إلى جزم، وصدق هو به، فقد حصل له التصديق، وإلا كان ظنًّا، فالجزم الحاصل بالتصديق واحد وإن كرر ألف مرة مثل الأول بلا زيادة، وكذا الجزم الحاصل من نظر واحد، فلا زيادة تحصل من كثرة النظر».

هذان نظران، وهاتان وجهتهما، وإن كنا نميل إلى أن التصديق تتفاوت قوته، ومظهر ذلك العمل، فهناك تصديق تبلغ قوته درجة لا يستطيع الشخص أن يخالف حكمه، وهناك تصديق يؤثر في ظاهر العقل، ويخضع له منطق الفكر، ويذعن لحكمه القلب، ولكن لا يستغرق التصديق المشاعر والأهواء ويسيرها، بل يكون الشعور والإحساس والعمل في جانب، والعقل والفكر والنطق في جانب آخر.

١٦ - وقد بنى أبو حنيفة على اعتبار أن الإيمان هو التصديق، وأنه لا يزيد ولا ينقص ألاَّ يكفر العصاة لعصيانهم لوجود أصل الإيمان عندهم، إذ الإيمان الكامل قد توافر لهم، وإن لم يعملوا، ويعد العصاة مؤمنين، خلطوا عملا صالحًا وآخر سيئًا عسى الله أن يتوب عليهم.

ولقد جاء في الانتقاء: «عن أبي مقاتل سمعت أبا حنيفة يقول: الناس عندنا على ثلاث منازل، الأنبياء من أهل الجنة، ومن قالت الأنبياء إنه من أهل الجنة، فهو من أهل الجنة، المنزلة الأخرى المشركون نشهد عليه أنهم من أهل النار، والمنزلة الثالثة المؤمنون نقف عنهم، ولا نشهد على واحد منهم أنه من أهل الجنة، ولا من أهل النار، ولكنا نرجو لهم، ونخاف عليهم، ونقول كما قال الله تعالى: ﴿ خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ﴿١٠٢﴾ ﴾ [التوبة] حتى يكون الله عز وجل يقضي بينهم، وإنما نرجو لهم، لأن الله عز وجل يقول: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴿١١٦﴾ ﴾ [النساء] ونخاف عليهم بذنوبهم وخطاياهم، وليس أحد من الناس أوجب له الجنة، ولو كان صواما قوامًا غير الأنبياء، ومن قالت فيه الأنبياء إنه من أهل الجنة»[1].

ولقد وافق هذا ما جاء في الفقه الأكبر، ففيه: «ولا نكفر مسلمًا بذنب، وإن كان كبيرة، إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان».

١٧ - هذا كلام أبي حنيفة، وهو كلام منطقي سليم، موافق لما في القرآن من وعد ووعيد، وقد ارتضاه العلماء وقبله كل الفقهاء، وكان مالك إمام دار الهجرة يوافق أبا حنيفة عليه، ويروى في ذلك أن عمر بن حماد بن أبي حنيفة قال: «لقيت مالك بن أنس، فأقمت عنه، وسمعت علمه، فلما قضيت حاجتي وأردت فراقه، قلت له: إني لا آمن أن يكون أهل العداوة والحسد ذكروا عندك أبا حنيفة بغير ما كان عليه، وإني أريد أن أذكر لك ما كان هو عليه، فإن رضيت عنه فذاك، وإن كان عندك شيء أحسن منه علمته، فقال لي: هات، فقلت: إنه كان لا يكفر أحدًا بذنب من المؤمنين، فقال لي: أحسن، أو قال: أصاب، قلت: إنه كان يقول أكبر من ذلك: كان يقول: وإن أصاب الفواحش لم أكفره، فقال: أصاب، أو أحسن، قلت: إنه كان يقول أكبر من هذا، قال: وما هو؟ قلت: كان يقول وإن قتل رجلا متعمدًا لم أكفره، قال: أصاب، أو أحسن، قلت: فهذا قوله، فمن أخبرك أن قوله غير هذا فلا تصدقه»[2].

---

(١) الانتقاء ص١٦٧.

(٢) المناقب للمكي جزء ٢ ص٧٧.

١٨- وهذا الرأي هو ما عليه جماهير المتأخرين من المسلمين، وما خالف به جماعة المسلمين الخوارج والمعتزلة، ومع ذلك تجد ذلك القول محل تشنيع طائفة من العلماء، ينالونه، وقالوا فيه طاعنين إنه قول المرجئة، وقد بينا لك كلام الشهرستاني في هذا الاتهام، ولكن جاء في كتاب الفقه الأكبر أنه نفى عن نفسه هذه التهمة، ووضح الفرق بين مذهبه وبين الإرجاء فقال: «لا نقول إن المؤمن لا تضره الذنوب، ولا نقول إنه لا يدخل النار، ولا نقول إنه يخلد فيها، وإن كان فاسقًا بعد أن يخرج من الدنيا مؤمنًا. ولا نقول إن حسناتنا مقبولة، وسيئاتنا مغفورة، كقول المرجئة، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يبطلها الكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمنًا، فإن الله تعالى لا يضيعها، بل يقبلها منه، ويثيبه عليها، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر، ولم يتب عنها صاحبها، حتى مات مؤمنًا، فإنه في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار، وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلا»(١).

وهذا النص يتفق تمام الاتفاق مع ما نقلناه عن الانتقاء والمناقب وإن كان قد زاد، فبين التفرقة بين رأي أبي حنيفة في الإرجاء.

والحق أن الإرجاء في آخر أدواره قد صار إلى الإباحية أقرب، ووجد فيه الفساق الباب مفتوحًا، حتى لقد قال فيه زيد بن علي رضي الله عنه: «أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله تعالى».

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن الفِرَق كانت بالنسبة لمرتكب الكبائر على ثلاث شعب إحداها الطوائف التي لا تعده من المؤمنين، وهؤلاء هم الخوارج والمعتزلة، وثانيها الذين قالوا إنه لا يضر مع الإيمان معصية وإن الله يغفر الذنوب جميعًا وهؤلاء هم المرجئة المذمومون، والثالثة جمهرة العلماء الذين يرون أنه لا يكفر عاص والحسنة بعشرة أمثالها، والسيئة بمثلها، وعفو الله لا قيد يقيده، ولا حد يحده، وأبو حنيفة من هؤلاء، وهو فيما أحسب رأي جمهور المسلمين، فإن كان من يرى هذا الرأي من المرجئة فجمهور المسلمين مرجئون(٢).

---

(١) الفقه الأكبر طبعة حيدر أباد الدكن ص٩.

(٢) قد علمت أن صاحب الملل والنحل يسمى هؤلاء مرجئة السنة.

ولكن المحققين من العلماء قصروا الإرجاء على الطائفة الإباحية فقط، ولذلك نفوا عن أبي حنيفة وصف الإرجاء، إذ أساس الإرجاء على هذا النحو إهمال ناحية العمل بالطاعات وعدم إدخالها في الحساب، وأبو حنيفة الورع ليس كذلك.

ولقد جاء في الخيرات الحسان ما نصه: «قد عد جماعة الإمام أبا حنيفة رحمه الله من المرجئة، وليس هذا الكلام على حقيقته، أما أولا فقد قال شارح المواقف: كان غسان المرجئي يحكي ما ذهب إليه من الإرجاء عن أبي حنيفة ويعده من المرجئة، وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه، بنسبته إلى هذا الإمام الجليل الشهير، وأما ثانيًا فقد قال الآمدي: لعل عذر من عده من مرجئة أهل السنة أن المعتزلة كانوا في الصدر الأول يلقبون من خالفهم في القدر مرجئًا، أو لأنه لما قال إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان، وليس كذلك، إذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه، وأما ثالثا فقد قال ابن عبد البر: كان أبو حنيفة يُحسد ويُنسب إليه ما ليس فيه ويُختلق عليه ما لا يليق به.

هذا كلام العلماء في وصف أبي حنيفة بالإرجاء، وعندي أنه لا يمكن أن يعد أبو حنيفة مرجئًا إلا إذا عد مرجئًا كل من يرى أن الفاسق من المؤمنين وأن الله تعالى قد يعفو عن بعض العصاة، وأنه لا قيد يقيد العفو كما بينا، وفي هذه الحال لا يدخل أبو حنيفة في الإرجاء وحده، بل يدخل كل الفقهاء والمحدثين، إلا من كان من المعتزلة.

القدر وأعمال الإنسان

١٩ - كان أبو حنيفة ثاقب النظر، ولذا كان يمتنع عن الخوض في القدر، وكان يحث صحابته على ذلك، ويدعوهم إليه؛ وقد رأيت ما قاله ليوسف بن خالد السمتي عندما أقبل عليه من البصرة؛ فقد قال له في مسألة القدر «هذه مسألة قد استصعبت على الناس؛ فأنى يطيقونها؛ هذه مقفلة قد ضل مفتاحها فإن وجد مفتاحها علم ما فيها؛ ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده ويأتي ببينة وبرهان».

ولقد قال لقوم من القدرية جاءوا إليه يناقشونه في القدر: أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظرًا ازداد حيرة، ولكنهم لا يقفون معه عند هذا الحد، بل يحملونه على أن يتكلم في التوفيق بين القضاء والعدل، كيف يقضي الله الأمور كلها وتجري على مقتضى قضائه وقدره، ويحاسب الناس على ما يجيء على أيديهم من عمل، فيقولون له «هل يسع أحدًا من المخلوقين أن يجري في ملك الله ما لم يقض؟ قال: لا، إلا أن القضاء على وجهين، منه أمر، والآخر قدرة، فأما القدرة فإنه لا يقضي عليهم ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به، بل نهى عنه، والأمر أمران، أمر الكينونة، إذا أمر شيئًا كان، وهو على غير أمر الوحي».

وهذا تقسيم حسن محكم من أبي حنيفة، فهو يفصل القضاء عن القدر، فيجعل القضاء ما حكم الله به مما جاء به الوحي الإلهي، والقدر ما تجري به قدرته، وقدر على الخلق من أمور في الأزل، وتكليفهم بمقتضى الوحي، والأعمال تجري على مقتضى القدر في الأزل، ويقسم الأمر إلى قسمين أمر تكوين وإيجاد، وأمر تكليف وإيجاب، والأول تسير الأعمال في الكون على مقتضاه، والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه.

ولكن هنا مسألة، وهي: أتقع الطاعة والعصيان بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب، فإن كان العصيان بمشيئة العبد، فهل أراده الرب؟ وهل تتحالف الإرادة والأمر؟ هذه هي المعضلة، يجيب أبو حنيفة عن هذه المسألة إجابة مشتقة من طاعة المعرفة الإنسانية المشاهدة؛ ومن أوصاف الجلال والكمال التي تليق بذات الله وكمال قدرته وشمول علمه؛ فيقول: «وإني أقول قولا متوسطًا، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا

يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ولا عاقبهم بما لم يعلموا، ولا سألهم عما لم يعلموا ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه[1].

هذا كلام المتفكر الذي لا يريد أن يخوض خشية الغرق، وغلبة الأمواج المتلاطمة، فهو يعطي الإرادة الإنسانية حريتها، لأنه هو الأمر المحسوس، وغيره ليس بملموس، وهو يعطي الله ما يليق به.

وإذا أراد أن يأخذه مناقش إلى الشقة التي حرمها على نفسه، وهي أن يقفو ما ليس في طاقته العلم به - حد الحدود المانعة، ولم يخض فيها وراءها، ولقد سأله وفد القدرية[2]: أخبرنا عن الله عز وجل إذا أراد من عبده أن يكفر أحسن إليه أم أساء؟ قال: لا يقال: أساء ولا ظلم إلا لمن خالف ما أمر به، والله جل عن ذلك.

ولقد جاء في تاريخ بغداد عن أبي يوسف: «سمعت أبا حنيفة يقول: وإذا كلمت القدري، فإنما هو حرفان «إما أن يسكت، وإما أن يكفر، يقال له: هل علم الله في سابق علمه أن تكون هذه الأشياء، كما هي، فإن قال: لا، فقد كفر، وإن قال: نعم، أفأراد أن تكون كما علم، أو أراد أن تكون بخلاف ما علم؟ فإن قال: أراد أن تكون كما علم، فقد أقر أنه أراد من المؤمن الإيمان، ومن الكافر الكفر، وإن قال: أراد أن تكون بخلاف ما علم، فقد جعل ربه متمنيا متحسرًا، لأن من أراد أن يكون ما علم أنه لا يكون، أو لا يكون ما علم أنه يكون، فإنه متمن متحسر، ومن جعل ربه متمنيا متحسرًا فهو كافر».

والخلاصة أن أبا حنيفة كان يخوض في هذه المسألة بقدر محدود، لا يتجاوزه، وهو في هذا يؤمن بالقدر خيره وشره، وشمول علم الله وإرادته وقدرته للأكوان، وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه، وله فيها اختيار وإرادة، وأنه بذلك يسأل ويحاسب، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر، وهي عقيدة قرآنية تستمد من محكم الكتاب، وإن ناقش القدريين فلكي يقطع عليهم السبيل، ويجعل كيدهم في تضليل.

---

(١) مأخوذ من كلام مع يوسف بن خالد السمتي السابق.
(٢) القدرية هم الذين يقولون إن الإنسان يخلق أفعال نفسه، والمعاصي لا يريدها الله.

٢٠- لا يأخذ أبو حنيفة برأي الجهمية الذين يأخذون بنظرية الجبر، وأن أفعال الإنسان لا إرادة له فيها، وإن أحس وشعر بالإرادة، ومع ذلك نجد الذين يحاولون النيل منه دائماً يرمونه بأنه جهمي، بل يفترون الكذب، فيزعمون أنه يقدس الجهم هذا، ويأخذ بزمام بعير مولاه الجهم، يفترون هذا الكذب وينقلونه، مع أنه كان يناقش الجهم، ويبطل حجته، ومع أن أبا يوسف روى عنه أنه كان يقول: «صنفان من شر الناس بخراسان: الجهمية والمشبهة».

وهكذا يكون الظلم للعلماء ممن لا خلاق له من فضيلة علمية، إن لم يحكم بالقدر خيره وشره، قالوا عنه معتزلي قدري، وإن حكم به خيره وشره قالوا عنه جهمي، ولو كان يقول إنه منه براء، ولو أثبتت الروايات الصادقة أنه يقطع على الجهم طريق دعوته.

خلق القرآن

٢١- في عصر أبي حنيفة ابتدأ بعض الناس يشيع بين المسلمين القول في خلق القرآن، ويقرر أنه مخلوق، وإن كان معجزة النبي ﷺ، وأول من عرف أنه قال هذا القول الجعد بن درهم، وقد قتله خالد بن عبد الله والي خراسان، وكان يرى هذا الرأي الجهم ابن صفوان.

وقد ادعى خصوم أبي حنيفة أنه قال هذا الرأي، وأنه استتيب من ذلك مرتين: استتابه يوسف بن عمر والي العراق من قبل الأمويين مرة، واستتابه ابن أبي ليلى القاضي مرة.

وليس من دأبنا أن ندفع تهمة ثابتة، أو رأيًا له ثبت بدليل راجح، ولكن الروايات التي رويت مسندة له ذلك الرأي نتردد في قبولها، لأنها جاءت عن طريق خصوم قصدوا التشنيع، ولأن هناك روايات أخرى تعارضها، وهي أقرب إلى القبول، لأنها رواية ثقات غير متهمين ولأنها هي التي تتفق مع التحفظ في القول في العقائد الذي اشتهر به أبو حنيفة، إذ كان لا يخوض إلا في أمر خاض فيه السلف، أو للدفاع عن آراء السلف وعن حقائق الدين.

فلنطرح جانبا الروايات التي تنسب إليه أنه قال إن القرآن مخلوق واستتيب.

ولنتجه إلى تعرف موقفه في هذه المسألة من الروايات الأخرى، ولنذكر في هذا خبرين:

(أحدهما) أنه جاء في تاريخ بغداد: «وأما القول بخلق القرآن، فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه، وجاء فيه: «ما تكلم أبو حنيفة، ولا أبو يوسف ولا زفر، ولا محمد، ولا أحمد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي دؤاد، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة»[1].

(ثانيهما) أنه جاء في الانتقاء أن أبا يوسف قال: «جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة يسألهم عن القرآن وأبو حنيفة غائب بمكة، فاختلف الناس في ذلك، والله ما أحسبه إلا شيطانا تصور في صورة الإنس حتى انتهى إلى حلقتنا فسألنا عنها وسأل بعضنا بعضا، وأمسكنا عن الجواب، وقلنا: ليس شيخنا حاضرًا ونكره أن نتقدم بكلام، حتى يكون هو المبتدئ فلما قدم أبو حنيفة. قلنا له بعد أن تمكنا منه رضي الله عنه: إنه وقعت مسألة، فما قولك فيها؟ فكأنه كان في قلوبنا، وأنكرنا وجهه، وظن أنه وقعت مسألة معينة، وأنا قد تكلمنا فيها بشيء، فقال: ما هي؟ قلنا: كذا وكذا فأمسك ساكتًا ساعة، ثم قال: فما كان جوابكم فيها؟ قلنا: لم نتكلم فيها بشيء وخشينا أن نتكلم بشيء فتنكره، فسري عنه، وقال: جزاكم الله خيرًا احفظوا عني وصيتي: لا تكلموا فيها ولا تسألوا عنها أبدًا، انتهوا إلى أنه كلام الله عز وجل بلا زيادة حرف واحد، ما أحسب هذه المسألة تنتهي حتى توقع أهل الإسلام في أمر لا يقومون ولا يقعدون معه»[2].

٢٢- هذا الكلام بلا ريب يفيد أن أبا حنيفة كان يمتنع عن الخوض في هذا الأمر، ولكن خصومه يكثرون من القول فيه في ذلك، وقد عاونهم في ترويج كلامهم وقبوله، واشتهاره - أن بعض الحنفية قد قالوا ذلك القول فحمل أبو حنيفة مغبة قولهم، أو حمله منتقصوه جريرة ذلك القول، ولقد عاون على ذلك أيضًا أن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قد قال هذا القول، ونسبه إلى آبائه في عبارة عامة، فيروى أنه قال: القرآن مخلوق، وهو رأيي

(١) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٧٧، ٣٧٨.

(٢) الانتقاء ص١٦٦.

ورأي آبائي، ولكن رده بشر بن الوليد وقال: أما رأيك فنعم، وأما رأي آبائك فلا، ولقد كان المعتزلة الذين اعتنقوا من بعد مذهب خلق القرآن يرجون لذلك المذهب بأن ينحلوه رجالا ذوي مكانة وعلم وفقه.

نحن إذن نرى أن أبا حنيفة لم يخض في مسألة خلق القرآن، ولم يقل بالأولى إنه مخلوق، وإن كنا لا نعتقد أن في ذلك الخوض والقول إثما مبينًا.

آراء لأبي حنيفة في الفكر والأخلاق والاجتماع

٢٣- امتاز أبو حنيفة في عقله بأنه بعيد الغور في تفكيره، عميق النظرة، شديد الغوص في تعرف البواعث والأسباب والغايات لكل ما يقع تحت نظره من أعمال وأمور، ولقد كان يغشى الأسواق، ويتجر ويعامل الناس، ويدرس الحياة كما يدرس الفقه والحديث، ويجادل في شئون العقيدة ومناهج السياسة، لذلك أثرت عنه آراء محكمة في مناهج الفكر، وأخلاق الناس، ومعاملتهم، وما ينبغي أن يتبعه الشخص معهم، ولننقل لك طائفة من مأثور قوله تبين منحى فكره، ونظراته إلى الحياة والاجتماع.

٢٤- لقد كان أبو حنيفة يرى أن العمل القويم يجب أن يكون مبنيا على المعرفة الصحيحة، فليس الخيِّر عنده من يعمل الخير فقط بل الخيِّر عنده من يعلم الخير والشر، ويقصد إلى الخير عن معرفة لمزاياه ويجتنب الشر فاهمًا لمساويه، وليس العادل هو الذي يكون منه العدل من غير معرفة للظلم، بل العادل هو الذي يعرف الظلم ومغبته، والعدل وغايته، ويقصد إلى العدل لما فيه من شرف الغاية وحسن المغبة.

ولقد قال في هذا المقام في كتاب العالم والمتعلم: اعلم أن العمل تبع للعلم، كما أن الأعضاء تبع للبصر، والعلم مع العمل اليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير، ومثل ذلك الزاد القليل الذي لا بد منه في المفازة مع الهداية بها أنفع من الجهل مع الزاد الكثير، وكذلك قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٩﴾ [الزمر] قال المتعلم لأبي حنيفة رحمه الله: أرأيت إن كان رجل يصف عدلا، ولا يعرف جور من يخالفه ولا يسعه ذلك، أو يقال إنه عارف بالحق أو هو من أهله، فأجابه: العالم إذا وصف عدلا، ولم يعرف جور ما يخالفه، فإنه جاهل بالعدل والجور، واعلم يا أخي أن أجهل الأصناف كلها وأردأهم منزلة عندي لهؤلاء، لأن مثلهم كمثل نفر أربعة، يؤتون بثوب أبيض، فيسألون عن لون ذلك الثوب، فيقول واحد من هؤلاء الأربعة: هذا ثوب أحمر، ويقول الآخر: هذا ثوب أصفر، ويقول الثالث: هذا ثوب أسود، ويقول الرابع: هذا ثوب أبيض، فيقال له: ما تقول في هؤلاء الثلاثة أصابوا أم أخطئوا، فيقول: أما أنا فأعلم

أن الثوب أبيض، وعسى أن يكون هؤلاء قد صدقوا، كذلك أهل هذا الصنف من الناس، يقولون إنا نعلم أن الزاني ليس بكافر، وعسى أن يكون الذي يرى أن الزاني إذا زنى ينزع منه الإيمان كما ينزع السربال - صادقًا فإنا لا نكذبه، ويقولون: من مات ولم يحج، وقد أطاق الحج فنحن نسميه مؤمنًا، ونصلي عليه ونستغفر له، ونواريه، ونقضي عنه حجه، ولا نكذب من يقول مات يهوديًا أو نصرانيًا، ينكرون قول الخوارج، ويقولون قولهم، وينكرون قول الشيعة، ويقولون قولهم، وينكرون قول المرجئة ويقولون قولهم».

وترى من هذا الكلام القيم الذي يسند لأبي حنيفة أنه يقرر أمرين:

(أحدهما) أن العمل المستقيم لا بد أن ينبني على فكر مستقيم، وعلم مقرر ثابت.

(ثانيهما) أن العلم يجب أن يكون جزمًا قاطعًا لا تردد فيه في مسائل الاعتقاد واليقين، وهو يتحقق بإثبات ونفي، إثبات للمعتقد، ونفي لما عداه، تصديق للحكم، وإبطال لغيره، ولا شك أن ذلك هو الأمر المستقيم فيما يتعلق بالعقائد، أما ما يتعلق بالعمل الذي يكتفى في إثباته بالأدلة الظنية، فإنه لا يكون ثمة علم يقيني، بل يكون ثمة ترجيح ظني، وفي مثل هذه الحال لا يجزم الشخص ببطلان قول مخالفه، بل يرجح قول نفسه، ويقول فيه: صواب يحتمل الخطأ، ويقول في مخالفه: خطأ يحتمل الصواب، وذلك الكلام يتفق ولا يتنافى مع المأثور عنه رضي الله عنه، فقد كان يقول عن آرائه في الفقه: إنها أحسن ما وصل إليه، ومن رأى غيرها أحسن فليتبعه، وليس هذا قول من يبطل من قول المخالف جازمًا.

٢٥- وآراء أبي حنيفة في الناس والاجتماع، وعلاقة العالم بالمجتمع الذي يعيش فيه آراء عالم بأحوال النفوس، دارس لها، متعمق في دراستها، فاحص لأحوالها، قد ذاق حلوها ومرها، وقد اشتملت وصيته التي ودع بها تلميذه يوسف بن خالد السمتي على شيء كثير من محكم تفكيره، ولننقل لك زبدًا منها فقد جاء فيها:

«اعلم أنك متى أسأت عشرة الناس صاروا لك أعداء، ولو كانوا لك أمهات وآباء، وإنك متى أحسنت عشرة قوم ليسوا لك بأقرباء صاروا لك أمهات وآباء، كأني بك وقد دخلت البصرة، وأقبلت على المخالفة بها، ورفعت نفسك عليهم، وتطاولت بعلمك لديهم،

وانقبضت عن معاشرتهم ومخالطتهم، وهجرتهم وهجروك، وشتمتهم وشتموك، وضلَّلتهم وضلَّلوك وبدعوك، واتصل ذلك الشين بنا، وبك، واحتجت إلى الهرب والانتقال عنهم، وليس هذا برأي، إنه ليس بعاقل من لم يدار من ليس له من مداراته بد، حتى يجعل الله مخرجًا.. إذا دخلت البصرة استقبلك الناس وزاروك وعرفوا حقك، فأنزل كل رجل منزلته، وأكرم أهل الشرف وعظِّم أهل العلم، ووقر الشيوخ، ولاطف الأحداث وتقرب من العامة ودار الفجار، واصحب الأخيار، ولا تتهاون بسلطان، ولا تحقرن أحدًا، ولا تقصرن في مروءتك، ولا تخرجن سرك إلى أحد، ولا تثق بصحبة أحد، حتى تمتحنه، ولا تخادن خسيسًا ولا وضيعًا، ولا تألفن ما ينكر عليك في ظاهره، وإياك والانبساط إلى السفهاء... وعليك بالمداراة والصبر والاحتمال وحسن الخلق وسعة الصدر، واستجد ثياب كسوتك، واستفره دابتك، وأكثر استعمال الطيب... وابذل طعامك؛ فإنه ما ساد بخيل قط، ولتكن لك بطانة تعرِّفك أخبار الناس، فمتى عرفت بفساد بادرت إلى صلاح، ومتى عرفت بصلاح ازددت فيه رغبة وعناية، واعمل في زيارة من يزورك ومن لا يزورك، والإحسان إلى من يحسن إليك أو يسيء، وخذ العفو وأمر بالمعروف، وتغافل عما لا يعنيك، واترك كل ما يؤذيك، وبادر في إقامة الحقوق، ومن مرض من إخوانك فعده بنفسك، وتعاهده برسلك، ومن غاب منهم افتقدت أحواله، ومن قعد منهم عنك فلا تقعد أنت عنه.

وأظهر توددًا للناس ما استطعت، وأفش السلام، ولو على قوم لئام... ومتى جمع بينك وبين غيرك مجلس أو ضمك وإياهم مسجد، وجرت المسائل، وخاضوا فيها بخلاف ما عندك، لم تبد لهم خلافًا، فإن سئلت عنها أخبرت بما يعرفه القوم، ثم تقول: فيها قول آخر، وهو كذا وكذا، والحجة له كذا، فإن سمعوه منك عرفوا مقدار ذلك ومقدارك، فإن قالوا: هذا قول من؟ قل: بعض الفقهاء، وإذا استمروا على ذلك وألفوه، عرفوا مقدارك وعظموا محلك، وأعط كل من يختلف إليك نوعًا من العلم ينظرون فيه، وآنسهم ومازحهم أحيانًا، وحادثهم، فإن المودة تستديم مواظبة العلم، وأطعمهم أحيانًا، واقض حوائجهم، واعرف مقدارهم، وتغافل عن زلاتهم، وارفق بهم وسامحهم، ولا تبد لأحد منهم ضيق صدر أو ضجرا، وكن كواحد منهم، واستعن على نفسك بالصيانة لها، والمراقبة لأحوالها.. ولا تكلف الناس ما لا يطيقونه، وارض لهم ما رضوا لأنفسهم، وقدم إليهم حسن النية،

واستعمل الصدق، واطرح الكبر جانبًا، وإياك والغدر، وإن غدروا بك، وأدِّ الأمانة وإن خانوك، وتمسك بالوفاء، واعتصم بالتقوى، وعاشر أهل الأديان، وأحسن معاشرتهم».

٢٦- هذه وصية أبي حنيفة لبعض تلاميذه وقد فارقه إلى البصرة، يعلم أهلها فقه الكوفة، وآراء شيوخها، وهي تكشف عن ثلاث نواح في ذلك الإمام الجليل:

(أولاها) أنها تكشف عن أخلاقه وقوة استمساكه بالفضيلة، وقد صارت له ملكة كالطبع والجبلة، وليس بغريب أن تكون أخلاق الإمام على ذلك النحو، فقد راض نفسه على مكارم الأخلاق، والبعد عن سفساف الأمور، حتى لقد كان يترك المعاصي لأنها تنافي المروءة، لا لأنها تنافي الدين فقط، فقد كان يقول: «رأيت المعاصي مذلة، فتركتها مروءة فصارت ديانة».

(الناحية الثانية) دراية أبي حنيفة بشئون الاجتماع وأخلاق الناس، وما يعالجون به، وقد انتهى رحمه الله في علاجه إلى أن مصلح الجماعة يجب أن يكون ودودًا، يألف ويؤلف، لا يخالف ولا ينافر، بل يجيء إلى الناس من ناحية ما يألفون ويطيقون، لا من ناحية ما ينكرون، فإذا كان له رأي يخالفهم فيه لا يفجؤهم بالمخالفة، حتى لا تجمح نفوسهم، بل يقرر رأيهم ثم يقرر أن هناك من يخالفه، ويدلي برأيه من غير أن ينسبه إليه، ويدعمه بالحجة، ويقويه بالبرهان، فإنه سألوه عن صاحب هذا الرأي قال: إنه رأي بعض الفقهاء، بذلك يقبلون الرأي من غير اصطدام.

(الناحية الثالثة) التي تكشف عنها هذه الوصية ناحية المربي الذي يتعهد تلاميذه، والذي يعرف كيف يبث فيهم علمه وآراءه، ويقربها إليهم، وهو في ذلك يعطي نصائح الخبير المجرب، فهو يدعو المعلم إلى أن يعطي تلاميذه من أنواع العلم وأبوابه ما يتفق مع مواهبهم ونزوعهم، ومداركهم، حتى يستأنسوا به، ولا يقدم لهم من العلم أولا ما يخالف منازعهم، فينفروا، ثم يبتدئ من المسائل بالواضح الجلي، ويتدرج بهم حتى يصير إليهم الخفي واضحًا جليًا، ويوصي المربي بأن يحادث تلاميذه في فنون الأحاديث ليجلب مودتهم، ويستديم مواظبتهم، ثم يدعوه إلى أن يمازحهم ويؤنسهم، ويتغافل عن زلاتهم، ويرفق بهم ويسامحهم، ولا يضيق صدره حرجًا بهم، وليكن كواحد منهم.

وإن من عالج الدرس وخبر التعليم ليعرف قيمة تلك النصائح وجدواها في النفوس، وأثرها في تحبيب الطلبة للعلم، وتسهيله عليهم، وتشويقهم إليه.

فقه أبي حنيفة

٢٧- هذا هو المقصود الأكبر من بحثنا، إذ فقه أبي حنيفة هو الميزة التي تميز بها واشتهر، وعرف وذكر، وهو مطلبنا وغايتنا من دراسته.

ولكنا وقد وجهنا إلى دراسة هذا الفقه نجد السبيل ليس معبدًا، فإن أبا حنيفة لم يؤلف في الفقه كتابًا، وما ذكر من كتب منسوبة إليه هو في العقيدة وما حولها وهي الفقه الأكبر، ورسالة العالم والمتعلم، ورسالة إلى عثمان البتي، وكتاب الرد على القدرية، والعلم شرقًا وغربًا، بعدًا وقربًا[1] والذي عثر عليه العلماء منها رسائل صغيرة.

ولقد قيل إن كتاب الفقه الأكبر هو كتاب في الفقه لا في العقائد، وأنه يحتوي على ستين ألف مسألة، وقيل أكثر، ولكن لم يوجد هذا، ولا يمكن الكلام في شيء ليس تحت العيان، حتى يتأتى لنا اختباره وفحصه ومقدار الصحة فيه، وعلى أي حال فالمشهور أن كتاب الفقه الأكبر في العقائد، والمشهور بين الناس هو فيها، فلا يفرض سواه، حتى يكون الآخر في العيان، وإن كان هذا المشاهد المعاين ما زالت نسبته موضع نظر.

نقل الفقه الحنفي

٢٨- لم يعرف لأبي حنيفة كتاب في الفقه، رتب أبوابه وعقد نظامه، كما علمت وإن ذلك هو الذي يتفق مع روح العصر، وسير الزمان، إذ إن تأليف الكتب لم يشع وينتشر إلا بعد وفاة أبي حنيفة، أو في آخر حياته، وقد أدركته الشيخوخة، وقد كان المجتهدون في عصر الصحابة يمتنعون عن أن يدونوا فتاويهم أو اجتهادهم، بل امتنعوا عن تدوين السنة نفسها، ليبقى المدون من أصول الدين الكتاب وحده، وهو عمود هذه الشريعة ونورها المبين، وحبل الله الممدود إلى يوم القيامة، ثم اضطر العلماء إلى تدوين السنة، وتدوين الفتاوى والفقه، فكان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر، وعائشة، وابن عباس، ومن

(١) الفهرس لابن النديم ص٢٨٥.

جاء بعدهم من التابعين في المدينة، وينظرون فيها، ويبنون عليها، وكان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا علي وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة، وقد رووا أن إبراهيم النخعي جمع الفتاوى والمبادئ في مجموعة، وأن حمادًا شيخ أبي حنيفة كانت له مجموعة.

ولكن يظهر أن هذه المجموعات لم تكن كتبًا مبوبة منشورة، بل كانت أشبه بالمذكرات الخاصة، يرجع إليها المجتهد، ولا يعلنها كتابًا للناس، وإنما يكتبها خشية النسيان، ولقد كان ذلك يحدث في أحوال نادرة من بعض الصحابة، حتى إنه ليروى أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه كان يحمل صحيفة فيها بعض أحكام فقهية، ويظهر أن هذه الأحوال النادرة كثرت قليلا في عهد التابعين، ثم صارت نواة التأليف والتدوين بعد ذلك، فألف مالك موطأه، ودون أبو يوسف كتاب الخراج وغيره من كتب الفقه العراقي، ثم جاء محمد فأوفى على الغاية، ودوّن الفقه العراقي كاملا، أو قريبًا من الكمال.

٢٩- وإذا كان أبو حنيفة لم يعرف عنه أنه كتب كتابًا مبوبًا في الفقه، فقد كان المعروف أن تلاميذه يدونون آراءه، ويقيدونها، وربما كان ذلك بإملائه أحيانًا، فكُتُبُ الإمام محمد الحاكية لآرائه لا يمكن أن يكون قد سمعها كلها، ولم يقيدها، ثم قيدها من بعد وفاته، بل لا بد أن تكون مدونة في مذكرات خاصة أخذها عن شيخه أبي يوسف أو غيره، وسمع بعضها القليل من أبي حنيفة نفسه، وذلك لأن صحبته بأبي حنيفة لم تكن بمقدار من الزمن يسمح بهذا الاستيعاب، ولم تكن سنه وقت وفاة أبي حنيفة تسمح له بكل هذه الإحاطة، فإن أبا حنيفة قد توفي، وهو في نحو الثامنة عشرة من عمره، وما كانت هذه السن لتسمح له بأن يتلقى عن أبي حنيفة كل ما دونه في كتبه، فلا بد أن يكون قد أخذه عن مجموعات مدونة معروفة عند أصحاب ذلك الإمام الجليل، ولا يفرض أنه تلقاها كلها سماعًا من أبي يوسف ثم دونها، لأنه لو كان كذلك لذكر السند وعني ببيان الرواية.

ولقد وجدنا أخبارًا تدل على أن تلاميذ أبي حنيفة كانوا يدونون فتاويه، وكان هو يراجع ما دون أحيانًا ليقره أو ليغيره، فقد جاء في المناقب لابن البزازي ما نصه: «عن أبي عبد الله، كنت أقرأ عليه أقاويله، وكان أبو يوسف أدخل فيه أيضًا أقاويله، وكنت أجتهد ألا

أذكر قول أبي يوسف بجنبه، فزل لساني يومًا، وقلت بعد ذكر قوله، وفيها قول آخر فقال: ومن هذا الذي يقول هذا القول؟ فكنت أعلم بعده قول أبي يوسف لئلا أذكره عنده»[1].

وإن هذا الخبر ليؤكد المعنى المعقول الذي استنبطناه، ويظهر أن الذين نسبوا لأبي حنيفة كتبًا، أو قالوا إنه دون الفقه كان كلامهم على هذا الأساس، وهو أن تلاميذه دونوا أقواله بإشراف منه، ومراجعته أحيانًا.

٣٠- ومهما يكن مقدار نسبة هذه الأمالي إليه، وعمله في تدوينها فإنا لا نعرف كتابًا في الفقه يعد من تأليفه وينسب إليه، ولكن قد جاء في المناقب للمكي ما نصه: «أبو حنيفة أول من دون علم هذه الشريعة، لم يطبقه أحد من قبله، لأن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لم يضعوا في علم الشريعة أبوابًا مبوبة، ولا كتبًا مرتبة، وإنما كانوا يعتمدون على قوة فهمهم، وجعلوا قلوبهم صناديق علمهم، ونشأ أبو حنيفة بعدهم، فرأى العلم منتشرًا فخاف عليه الخلف السوء أن يضيعوه، ولهذا قال ﷺ: «إِنّ الله لا يَقْبِضُ العِلْم انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُه مِن العِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِض العِلْم بِقَبْضِ العُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذ النَّاس رُءُوسًا جُهَّالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»، فلذلك دونه أبو حنيفة، فجعله أبوابًا مبوبة، وكتبًا مرتبة، فبدأ بالطهارة، ثم بالصلاة، ثم بسائر العبادات على الولاء، ثم بالمعاملات ثم ختم بكتب المواريث، وإنما ابتدأ بالطهارة ثم بالصلاة، لأن المكلف بعد صحة الاعتقاد أول ما يخاطب بالصلاة، لأنها أخص العبادات وأعمها وجوبًا»[2].

والظاهر من هذا القول أنه يقصد بالتدوين ما كان يصنعه تلاميذه، ولعل ذلك كان بإرشاد منه، بل الراجح ذلك، ولذلك جاء في هذا الكتاب في طريقة دراسة أبي حنيفة وأصحابه للمسائل ما نصه: «وضع أبو حنيفة مذهبه شورى بينهم، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهادًا منه في الدين، ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين، فكان يلقي مسألة مسألة، يقلبها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ويناظرهم، حتى يستقر أحد الأقوال فيها ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول، حتى أثبت الأصول كلها»[3].

---

(١) المناقب لابن البزازي جـ٢ ص١٠٥.
(٢) المناقب للمكي جزء ٢ ص١٣١.
(٣) المناقب للمكي جزء ٢ ص١٣٣.

بهذا النحو من التحرير دون مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وجاء أصحابه فنشروه كتبًا مبوبة مرتبة منظمة.

مسند أبي حنيفة

٣١- وإذا كنا لم نجد لأبي حنيفة كتابًا مدونًا في الفقه منسوبًا إليه، فقد ذكر العلماء مسندًا من الأحاديث والآثار منسوبًا إليه، وهو مرتب على ترتيبه الفقه، ومجمع في ترتيب الأحكام تجميع الكتب المؤلفة، أفهذا المسند من عمله، وترتيبه منسوب إليه؟ أم أنه رواية أصحابه عنه، تلقوه بالطريقة التي تلقوا بها فقهه، وهي أن يدونوا ما يذكره لهم في درسه، ثم جمعوا تلك المرويات، فرتبوها وبوبوها، ونشروها، ومن المؤكد الذي لا ريب فيه أن أبا يوسف جمع طائفة كبيرة من تلك المرويات، وسماها الآثار، وأن محمدًا جمع كذلك طائفة، وسماها أيضًا الآثار، وقد اتحدت مرويات كثيرة في كلا الكتابين.

فهل هذه الروايات لأصحابه في المسند الذي ينسب إليه؟ لقد قال بعض العلماء ذلك، ورجحه كثيرون، وقد قال ابن حجر العسقلاني في كتاب تعجيل المنفعة ما نصه: «أما مسند أبي حنيفة فليس من جمعه، والموجود من حديث أبي حنيفة إنما هو كتاب الآثار الذي رواه محمد بن الحسن، ويوجد في تصانيف محمد بن الحسن وأبي يوسف قبله من حديث أبي حنيفة أشياء أخرى، وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثي، وكان بعد الثلاثمائة بحديث أبي حنيفة، فجمعه في مجلد، ورتبه على شيوخ أبي حنيفة، وكذلك خرج منه المرفوع الحافظ أبو بكر بن المقري، وتصنيفه أصغر من تصنيف الحارثي، ونظيره مسند أبي حنيفة للحافظ أبي الحسن بن المظفر، وأما الذي اعتمده أبو زرعة أبو الفضل بن الحسين العراقي الحسيني على تخريج رجاله فهو المسند الذي خرجه الحسين بن خسرو، وهو متأخر، وفي مسند ابن خسرو زيادات عما في مسند الحارثي وابن المقري».

وترى من هذا أن ابن حجر يقرر أن المسند المنسوب إلى أبي حنيفة ليس من جمعه، ثم يذكر روايات العلماء لذلك المسند، وهناك روايات أخرى غير التي ذكر ابن حجر، منها روايات الحصكفي[1].

---

(١) طبع بالآستانة سنة ١٢٠٩ على هامش الأدب المفرد للبخاري وهو صغير.

وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون رواية مسند أبي حنيفة واختلافها وجمعها وترتيبها، وتلخيصها فقال: «رواه الحسن بن زياد اللؤلؤي، ورتب المسند المذكور الشيخ قاسم بن قطلو بغا برواية الحارثي على أبواب الفقه، وله عليه الأمالي في مجلدين، ومختصر المسند المسمى بالمعتمد لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٥٧٧ ثم شرحه، وسماه المسند، وجمع زوائده أبو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي المتوفى سنة ٦٦٥، قال[1]: وقد سمعت في الشام عن بعض الجاهلين بمقدار أبي حنيفة ما ينقصه ويستصغره ويستعظم قدر غيره، وينسبه إلى قلة رواية الحديث، ويستدل على ذلك بمسند الشافعي، وموطأ مالك، وزعم أنه ليس لأبي حنيفة مسند، وكان لا يروي إلا عدة أحاديث، فلحقتني حمية دينية، فأردت أن أجمع بين خمسة عشر من مسانيده التي جمعها له فحول علماء الحديث: الأول: الإمام الحافظ أبو القاسم طلحة بن محمد بن جعفر الشاهد العدل، الثاني: الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي البخاري المعروف بعبد الله الأستاذ، الثالث: الإمام الحافظ أبو الحسن محمد بن المظفر بن موسى بن عيسى بن محمد، الرابع: الإمام الحافظ أبو نعيم الأصبهاني الشافعي، الخامس: الشيخ أبو بكر محمد بن عبد الباقي ابن محمد الأنصاري، السادس: الإمام أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، السابع: الإمام الحافظ عمر بن حسن الشيباني، الثامن: أبو بكر أحمد بن محمد بن خالد الكلاعي، التاسع: الإمام أبو يوسف القاضي، والمروي عنه يسمى بنسخة أبي يوسف، العاشر: الإمام محمد بن الحسن الشيباني، ويسمى بنسخة محمد، الحادي عشر: ابنه الإمام حماد، الثاني عشر: الإمام محمد أيضًا، وروى معظمه عن التابعين، وتسمى الآثار، الثالث عشر: الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الله بن أبي العوام السعدي، الرابع عشر: الإمام الحافظ أبو عبد الله حسن بن محمد بن خسرو البلخي المتوفى سنة ٥٢٣، وقد خرجه تخريجًا حسنًا، الخامس عشر: الإمام الماوردي، فجمعها على ترتيب أبواب الفقه بحذف المعاد، وترك تكرير الإسناد».

هذا نقل حاجي خليفة وكلام أبي المؤيد الخوارزمي في جمعه هذه الروايات المختلفة، ومن هذا يتبين أن إضافة ذلك المسند إلى أبي حنيفة ليس كإضافة الموطأ إلى مالك، فإن مالكا رضي الله عنه قد دونه ورواه عنه غيره مرتبًا مبوبًا، أما ما ينسب إلى أبي حنيفة، فإنه روايات

(١) الضمير يعود إلى أبي المؤيد.

عنه لم يجمعها ولم يبوبها، وإنما رتبها وبوبها من رواها، وليس ذلك بقادح في صحة نسبتها في الجملة، ولكن هذه النسبة تختلف باختلاف رواتها، وعندي أن أقواها سندًا الآثار لأبي يوسف، والآثار لمحمد، بل إن الدقة في هذين الكتابين، تجعلنا نطمئن تمام الاطمئنان إلى أن ما فيهما من روايات مسندة لأبي حنيفة صحيحة السند إليه بلا ريب، وإن كان الجمع والترتيب والتبويب لأبي يوسف ومحمد، كل فيما رواه.

تلاميذ أبي حنيفة نقلة فقهه

٣٢- ليس لنا أن نعرف فقه أبي حنيفة إلا عن طريق أصحابه، وإن السبيل كان بين أيديهم معبدًا، فقد رأيناهم يكتبون المسائل التي يتذاكرونها مع شيخهم بعد أن ينتهوا إلى رأي معين، ولكن يجب هنا أن نلاحظ ثلاثة أمور:

(أحدها) أن ما ذكره الأصحاب لا يغني عن أن يكتب أبو حنيفة فقهه بنفسه، ذلك بأن كتابة الفقيه آراءه بنفسه تنقل إليك الفكرة، كما انبعثت في خاطره مستقيمة مبينة اتجاهات نفسه، وإن تدوين الآراء كما انبعثت في الخاطر يعطيها حيوية، فتكون الفكرة حية، والأفكار نيرة، والكلام مستساغًا عذبًا، وقد عثرنا على رسائل لأبي حنيفة، كتبها، فوددنا أن لو كتب فقهه بلغة هذه الرسائل وأسلوبها، ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه.

(ثانيها) أن الأقوال التي نقلها أصحابه خالية من الدليل إلا ما يكون من أثر منقول، أو خبر مشهور، أو اعتماد على فتوى صحابي، أو انتهاء إلى رأي تابعي، وقليلا ما يذكر قياسها، أو اعتماد استحسانها، اللهم إلا ما في كتب أبي يوسف، وأنها لا تحكي إلا القليل، ولا شك أن ذلك يبعد بنا عن معرفة أبي حنيفة القياس الذي عد أقوى قائس في عصره، واتهمه المخالفون له بالإغراق في القياس، حتى زعموا أنه بمقايساته قد فارق السنة، وعدا طور المجتهد الإسلامي، فإنا إن قرأنا كتب محمد، لا نجد إلا في النادر قياسًا قد بينت العلل فيه، واستنباطها، واطرادها، ثم أين استحسانات أبي حنيفة التي لم يستطع تلاميذه أن ينازعوه إذا قال: أستحسن، لعظم إدراكه، ونفاذ بصيرته. وإن نازعوه القياس إذا قايس. لا شك أن هذا كله ثلمات في الدراسة كنا نود رأبها ليكون البناء كاملا، نعم إن الطبقة التي وليت أصحابه قد عنيت بالاستدلال واستخراج الأقيسة في الأحكام وبيان أوجه الاستحسان، وأحكام

العرف، ولكنا لسنا على ثقة كاملة من أن هذا الاستدلال الذي يسوقونه هو نفس ما كان يفكر فيه أبو حنيفة، وما اهتدى على ضوئه إلى ما قرره من أحكام، وإن من المقرر أن أبا حنيفة قد أفتى في مسائل بالقياس والاستحسان، ثم عثر تلاميذه من بعده على أحاديث تؤيد ما قرره قائسًا أو مستحسنًا، فجاء الذين ساقوا الأدلة، وذكروا الأحاديث المؤيدة، وربما لا يتجهون بعد ذلك إلى القياس أو الاستحسان، وبذلك يباعدون بيننا وبين تفكير أبي حنيفة.

(ثالثها) أن خدمة أصحاب أبي حنيفة لمذهبه بنقله للأخلاف محررًا مبينًا، وعنايتهم بذلك قد جعل لأبي حنيفة جلالا. وذلك لأن كل واحد من هؤلاء الأصحاب إمام في ذاته، فأبو يوسف إمام جليل ذو شأن، وكان قاضي قضاة الدولة ردحًا غير قصير، ومحمد إمام جمع كأبي يوسف بين فقه الرأي وفقه الحديث، فكان راويًا لموطأ مالك، كما كان راويًا لفقه العراق، وجمعت مداركه بين الاثنين جمعًا متناسبًا، فرضا هؤلاء الأئمة بأن يكونوا رواة لشيخهم، ونقلة فقهه للأخلاف، وقد شاركه بعضهم النظر فيه، قد جعل لأبي حنيفة مكانة علمية في الأجيال والعصور من بعده.

وقد دفع هذا بعض الأوروبيين الذين درسوا هذه المسائل إلى أن يشكوا في الآراء المنقولة عن هذا الإمام الجليل، لأن تفكيرهم الملتوي جعلهم يحسبون أن بعض ما ينسب إلى أبي حنيفة يمكن أن يكون غير صحيح، لأنه ليس لديهم إلا مصادر قليلة غير موثوق بها، تذكر حياة أبي حنيفة وعصره والأحوال التي عاش فيها، وعمله الذي يكون في دائرة الإمكان، وما دام الأمر كذلك فنسبة هذه الآراء إليه محل نظر، وهذا تفكير غريب، إن الذين نقلوا هذه الآراء هم تلاميذه الذين شاهدوه وعاينوه، وكلهم ثقة ذو فضل، لم يتهم بتزيد في خبر، أو كذب في قول، وكلهم له مكانة في عصره - وأثر في جيله - يقولون إن شيخنا قال وقرر، ويقول بعد ذلك في العصر الأخير علماء أوروبيون: كلامكم محل نظر في نقلكم عن شيخكم، ولكن هكذا يفكرون، وبهم يقتدي مفكرون من الشرق.

٣٣- ومهما يكن من الأمر، فإنا سنأخذ فقه أبي حنيفة عن هؤلاء الأصحاب وليس لنا طريق غير ذلك، ومن الواجب علينا أن نذكر هؤلاء الأصحاب الذين نقلوا فقهه، ونخص كل واحد بكلمة موجزة.

لقد كان لأبي حنيفة تلاميذ كثيرون منهم من كان يرحل إليه، ويستمع أمدًا ثم يعود إلى بلده بعد أن يأخذ طريقه، ومنهاجه، ومنهم من لازمه، وقد قال في أصحابه الذين لازموه أكثر من مرة «هؤلاء ستة وثلاثون رجلا، منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء، وستة يصلحون للفتوى، واثنان أبو يوسف وزفر يصلحان لتأديب القضاة وأرباب الفتوى»[1].

ولا شك أن هؤلاء الصحاب الذين يقرر صلاحيتهم القضاء والإفتاء وتأديب القضاة كانوا في حياته من النضج العلمي بحيث يمكن أن تعهد إليهم هذه الأمور الخطيرة وكانوا في سن تؤهلهم لها، وهذا لا يسمح لنا أن نعد محمد بن الحسن منهم لأنه عندما توفي أبو حنيفة كان في الثامنة عشرة فلا يمكن أن يكون ناضج العقل والفقه نضجا يؤهله للقضاء، وما كان القضاة يختارون في هذه السن، ولكن سنجد أن فقه أبي حنيفة خاصة، وفقه العراقيين عامة، مدين لمحمد بن الحسن بكتبه، فهي التي حفظته وأبقته للأخلاف مرجعا، يرجع إليه، ومنهلا يستقى منه.

ولذلك نختار بالبيان الموجز بعض أصحابه الذين لهم تدوين، سواء أكانوا ممن طالت ملازمتهم، أم كانوا ممن لم تطل ملازمتهم، كمحمد بن الحسن، ما دام لهم أثر في نقل فقهه إلى الأجيال اللاحقة، ولنبدأ بأعظمهم أثرًا ممن لقوه، ثم لنلحق بهم من الطبقات التي تليهم من يكون لهم أثر في النقل أيضًا.

٣٤- أبو يوسف: وهو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري نسبًا، والكوفي منشأ وتعلمًا ومقامًا، فهو عربي، وليس بمولى من الموالي، ولد سنة ١١٣ وتوفي سنة ١٨٢، وقد نشأ فقيرًا تضطره الحاجة لأن يعمل ليأكل وتدفعه الرغبة في العلم لأن يستمع إلى العلماء حتى إذا لمح أبو حنيفة فيه ذلك أمده بالمال، فانصرف لطلب العلم، وكان قد جلس إلى ابن أبي ليلى قبل أن يجلس إلى أبي حنيفة، ثم انقطع إليه، ويظهر أنه بعد وفاة أبي حنيفة أو أثناء حياته كان يتصل بالمحدثين ويتلقى عليهم، فقد قال ابن جرير الطبري، «كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهًا عالما حافظا، ذكر أنه كان يعرف بحفظ الحديث

(١) المناقب لابن البزازي جزء ٢ ص١٢٥.

وأنه كان يحضر المحدث، فيحفظ خمسين أو ستين حديثا ثم يقوم فيمليها على الناس، وكان كثير الحديث».

ولقد ولي القضاء لثلاثة من الخلفاء: للمهدي، ثم الهادي، ثم الرشيد، ويقول ابن عبد البر «كان الرشيد يكرمه، ويجله، وكان عنده حظيًا مكينًا»[1].

ولقد كان توليه القضاء من أسباب تحامي بعض المحدثين لحديثه، فوق أنه من الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي، ولذا قال فيه الطبري: «تحامى حديثه قوم من أهل الحديث من أجل غلبة الرأي عليه، وتفريعه الفروع في المسائل والأحكام، مع صحبة السلطان، وتقلده القضاء»[2].

وقد استفاد الفقه الحنفي من أبي يوسف فوائد جليلة، إذ إن اختياره للقضاء جعله يصقل المذهب صقلا عمليا، فإن القضاء فيه مواجهة لمشاكل وتنبيه لطرق معالجتها، وطب لأدواء الناس وأمراضهم، وبه قد اطلع على الشئون العامة فأصبح قياسه واستحسانه مشتقًا من الحياة العملية، لا من الفروض النظرية فقط.

وقد مكن لمذهب الحنفي بتولي أبي يوسف القضاء حتى صار القاضي الأول للدولة، فكان كل نفوذ له يستمد منه مذهبه نفوذًا.

ولعل أبا يوسف أول فقهاء الرأي الذين عملوا على دعم آرائهم بالحديث، وبذلك جمع بين طريقة أهل الرأي وأهل الحديث، إذ تلقى عن المحدثين، وحفظ عنهم، حتى عد أحفظ أصحاب أبي حنيفة للحديث.

٣٥- كتب أبي يوسف: ولأبي يوسف كتب كثيرة دون فيها آراءه، وآراء شيخه، وقد ذكر ابن النديم تلك الكتب، فقال «ولأبي يوسف من الكتب في الأصول والأمالي: كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصيام، كتاب الفرائض، كتاب البيوع، كتاب الحدود، كتاب الوكالة، كتاب الوصايا، كتاب الصيد والذبائح، كتاب الغصب والاستبراء، كتاب

(١) الانتقاء لابن عبد البر ص١٧٢.
(٢) الانتقاء ص١٧٣.

اختلاف الأمصار، كتاب الرد على مالك بن أنس، ورسالة في الخراج إلى الرشيد، كتاب الجوامع، ألفه ليحيى بن خالد يحتوي على أربعين كتابًا، ذكر فيه اختلاف الناس والرأي المأخوذ به، ولأبي يوسف إملاء رواه بشر بن الوليد القاضي، يحتوي على ستة وثلاثين كتابًا مما فرعه أبو يوسف»[1].

هذا ما ذكره ابن النديم.. ولكن هناك كتبًا قد رأيناها لم يذكرها وهي رواية لآراء أبي حنيفة، ودفاع عنها، من هذه الكتب كتاب الآثار، واختلاف ابن أبي ليلى، والرد على سير الأوزاعي، ولنقق وقفة صغيرة عند كل كتاب من هذه الكتب، ومعها كتاب الخراج.

٣٦- وكتاب الخراج رسالة كتبها أبو يوسف إلى الرشيد، في مالية الدولة فبين المصادر المالية للدولة، وأبواب الدخل في تفصيل محكم دقيق يعتمد فيه على القرآن، والمأثور عن النبي ﷺ، وفتاوى الصحابة، يروي الأحاديث ويستنبط عللها، ويذكر أعمال الصحابة، ويستخرج من أقوالهم مناطها ويبني على العلل مخالفة الصحابة في التقدير.

فهو يقدر أحيانًا تقديرًا يخالف تقدير عمر، ويدافع عن تقديره بعد فرض الاعتراض الوارد عليه، وهذا نص الاعتراض المفروض والرد: وقيل لأبي يوسف: لم رأيت أن يقاسم أهل الخراج ما أخرجت الأرض من صنوف الغلات، وما أثمر النخل والشجر والكرم على ما قد وصفته من المقاسمات، ولم تردهم إلى ما كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه وضعه على أرضهم، ونخلهم وشجرهم، وقد كانوا بذلك راضين، وله محتملين، فقال أبو يوسف: إن عمر رضي الله عنه رأى الأرض في ذلك الوقت محتملة لما وضع عليها ولم يقل حين وضع عليها ما وضع من الخراج: إن هذا الخراج لازم لأهل الخراج وحتم عليهم، ولا يجوز لي ولمن بعدي من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه، بل كان فيما قال لحذيفة وعثمان حين أتياه بخبر ما كان استعملهما عليه من أرض العراق «لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق» دليل على أنهما لو أخبراه أنها لا تطيق ذلك الذي حملته من أهلها، لنقص مما جعله عليهم من الخراج، وأنه لو كان ما فرضه وجعله على الأرض حتما لا يجوز النقص منه ولا الزيادة فيه ما سألهما عما سألهما عنه من احتمال أهل الأرض أو عجزهم، وكيف لا يجوز النقصان من

(١) الفهرس ٢٨٦.

ذلك والزيادة فيه، وعثمان بن حنيف يقول مجيبًا لعمر، رضي الله تعالى عنه: حملت الأرض أمرًا هي له مطيقة، ولو شئت لأضعفت أرضي، أوليس قد ذكر أنه ترك فضلا لو شاء أن يأخذه أخذه، وحذيفة يقول مجيبًا لعمر رضي الله تعالى عنه: «وضعت على الأرض أمرًا هي له محتملة، وما فيها كثير فضل»[1].

٣٧- والكتاب كله من وضع أبي يوسف لم يجعله رواية لغيره من الفقهاء، ولكنه كان يذكر خلاف أبي حنيفة في مسائل كثيرة، فهل لنا أن نستنبط من هذا أن ما لم يذكر فيه خلافًا مع شيخه هو مما اجتمع رأيهما عليه، وأن هذا الذي يذكره بلا خلاف هو رأي أبي حنيفة؟ الظاهر ذلك، ومهما يكن من الأمر، فإنه كان إذا ذكر رأي أبي حنيفة دعمه بالدليل، وبين وجه القياس أو الاستحسان، واحتفل ببيان دليله، وفاء وحرصًا على أمانة العلم، ولنذكر لك مسألة من هذه المسائل التي اختلف فيها مع شيخه، وهي مسألة إذن الإمام في إحياء الأرض الموات، فأبو يوسف لا يشترط إذن الإمام في إحياء الموات لتثبت ملكية المحيي، وأبو حنيفة يشترط إذن الإمام، وإليك ما قاله أبو يوسف في بيان الرأيين وحجتهما.

«وكل من أحيا أرضًا مواتًا فهي له، وقد كان أبو حنيفة رحمه الله يقول: من أحيا أرضا مواتًا فهي له إذا أجازه الإمام، ومن أحيا أرضًا مواتًا بغير إذن الإمام فليست له، وللإمام أن يخرجها من يده ويصنع فيها ما يرى من الإجارة والإقطاع وغير ذلك، وقيل لأبي يوسف ما ينبغي لأبي حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شيء لأن الحديث قد جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» فبيِّن لنا ذلك الشيء فإنا نرجو أن تكون قد سمعت منه في هذا شيئًا يحتج به، قال أبو يوسف: حجته في ذلك أن يقول: الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام، أرأيت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعًا واحدًا، وكل واحد منهما منع صاحبه، أيهما أحق؟ أرأيت إن أراد رجل أن يحيي أرضًا ميتة بفناء رجل، وهو مقر أنه لا حق له فيها فقال: لا تحيها لأنها بفنائي وذلك يضرني، فإنما جعل أبو حنيفة إذن الإمام في ذلك ها هنا فصلا بين الناس، فإذا أذن في ذلك لإنسان كان له أن يحييها وكان ذلك الإذن جائزًا مستقيمًا، وإذا منع الإمام أحدًا كان ذلك المنع جائزا، ولم يكن بين الناس التشاح في

(١) الخراج طبع السلفية ص١٠٠.

الموضع الواحد، ولا الضرار فيه، مع إذن الإمام ومنعه، وليس ما قال أبو حنيفة يرد الأثر، إنما رد الأثر أن يقول: وإن أحياها بإذن الإمام فليست له، فأما من يقول هي له فهذا اتباع الأثر، ولكن بإذن الإمام ليكون إذنه فصلا بينهم في خصوماتهم وإضرار بعضهم ببعض.. أما أنا فأرى أنه إذا لم يكن فيه ضرر على أحد، ولا لأحد فيه خصومة أن إذن رسول الله جائز إلى يوم القيامة، فإذا جاء الضرر، فهو على الحديث، «وليس لعرق ظالم حق»[1].

وهكذا في كل مقام يذكر فيه خلاف شيخه يذكر دليله مفصلا، إن احتاج المقام إلى التفصيل، كما ذكر في موضع الموات، إذ ألجأه إلى التفصيل حرصه على أن يثبت أن شيخه لم يخالف الحديث، بل قيد معناه، وقد يذكره إجمالا، إن لم يكن ثمة حاجة إلى التفصيل.

والحق أن طريقة أبي يوسف في ذكر الخلاف هي الطريقة المثلى، ولو أنها اتبعت في كل ما نقل إلينا من فقه أبي حنيفة لوصل إلينا ذلك الفقه محملا بدليله، مبينًا بأصوله.

وكتاب الخراج في بابه الفقهي ثروة فقهية ليس لها مثيل في العصر الذي كتب فيه.

٣٨- وكتاب الآثار - رواه يوسف بن أبي يوسف، عن أبيه، عن أبي حنيفة، ثم بعد ذلك يتصل السند إلى الرسول، أو الصحابي، أو التابعي الذي ارتضاه أبو حنيفة، وعلى ذلك يكون هذا الكتاب مسندًا لأبي حنيفة مجموعة من الفتاوى التي اختارها من أقوال فقهاء الكوفة رأيا له، أو خالفها مبينا سند المخالفة، والكتاب موضوع بعناوين فقهية مرتبة.

ولهذا الكتاب قيمة علمية من ثلاث نواح:

(أولاها) أنه مسند لأبي حنيفة رضي الله عنه يطلعنا على طائفة من مروياته ويرينا نوعًا من الأحاديث التي اعتمد عليها في بعض ما استنبطه من أحكام وفتاوى.

(ثانيتها) أنه يبين لنا كيف كان أبو حنيفة - يأخذ بفتاوى الصحابة - وكيف كان يأخذ بالمرسل من الحديث، ولا يشترط الرفع، وبعبارة عامة يرينا ما يشترطه أبو حنيفة في الروايات المعتمدة.

---

(١) الخراج ص٧٦.

(ثالثتها) أن في الكتاب جمعًا لطائفة اختارها من فتاوى التابعين من فقهاء الكوفة خاصة وفقهاء العراق عامة، فهو على هذا يضع أيدينا على طائفة من المجموعة الفقهية التي كانت معروفة لدى فقهاء العراق يتدارسونها، ويبنون عليها ويشيدون فوقها، ويستنبطون فيها وراءها، وبدراستها مع ما روي لأبي حنيفة من فقه غيرها، نعرف الدور الذي قام به أبو حنيفة في استنباطه، ومكانه في المجتهدين بشكل عام.

٣٩- واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى - وهو كتاب جمع فيه أبو يوسف مسائل اختلف فيها أبو حنيفة مع ابن أبي ليلى، وفي جملتها كان ينتصر لأبي حنيفة وقد تتلمذ لكليهما، وقد روى هذا محمد عن أبي يوسف، ولذا نرى في ثنايا الكتاب عبارة: قال محمد، وبه نأخذ، ولقد ذكر السرخسي في المبسوط أن الإمام محمدًا زاد في كتاب أبي يوسف بعض المسائل، وإليك ما قاله السرخسي في الكتاب، وصلة أبي يوسف بالمختلفين في مسائله.

«اعلم أن أبا يوسف كان يختلف إلى ابن أبي ليلى في الابتداء، فتعلم بين يديه تسع سنين، ثم تحول إلى مجلس أبي حنيفة، قيل كان سبب تحول أبي يوسف إلى مجلس أبي حنيفة أنه كان تبع ابن أبي ليلى، وقد شهد ملاك رجل، فلما نثر السكر أخذ أبو يوسف رحمه الله بعضه، فكره ذلك ابن أبي ليلى، وأغلظ له في القول، وقال: أما علمت أن هذا لا يحل.

فجاء أبو يوسف إلى أبي حنيفة رحمه الله فسأله عن ذلك فقال: لا بأس بذلك بلغنا أن رسول الله ﷺ كان مع أصحابه في ملاك رجل من الأنصار، فنثر التمر، فجعل رسول الله ﷺ يرفع ذلك ويقول لأصحابه «انتهبوا» وبلغنا أن رسول الله ﷺ في حجة الوداع لما نحر مائة بدنة أمر بأن يؤخذ له من كل بدنة قطعة، ثم قال: «من شاء أن يقتطع فليقتطع»، فهذا ونحوه من الهبة مستحسن شرعًا.

فلما تبين له تفاوت ما بينهما تحول إلى مجلس أبي حنيفة، وقيل: كان سبب ذلك أنه كان يناظر زفر رحمه الله، وتبين له بالمناظرة معه تفاوت فقه أبي حنيفة وابن أبي ليلى رحمهما الله، فتحول إلى مجلس أبي حنيفة، ثم أحب أن يجمع المسائل التي كان فيها الاختلاف بين أستاذيه، فجمع هذا التصنيف وأخذه محمد رحمه الله وروى عنه ذلك، إلا أنه زاد بعض ما

كان جمع من غيره، فأصل التصنيف لأبي يوسف، والتأليف لمحمد رحمة الله عليهما، فعد ذلك من تصنيف محمد، ولهذا ذكره الحاكم رحمه الله في هذا المختصر»[1].

هذا ما قاله المبسوط، وهو كما ترى يصرح بأمرين: أحدهما أن لمحمد زيادة فيه كان سمعها من غير أبي يوسف. ثانيهما أن التصنيف لأبي يوسف والتأليف لمحمد، أي أن مجموعة المعلومات التي اشتمل عليها الكتاب هي لأبي يوسف في جملتها، وإن الذي رتب أبوابه ونظم فصوله هو محمد، ولكن قد وجد الكتاب مستقلا ليس فيه ما يدل على أن محمدًا قد زاد شيئًا قد سمعه عن غير أبي يوسف، بل كل ما فيه يذكر أنه رواه عن أبي يوسف فليس لنا أن ندعي أنه زاد فيه شيئًا ولا قولا قاله هو تعليقًا، وقد بقى التأليف والتبويب، وليس لنا أن نثبت خلاف الظاهر بالنسبة لهما إلا إذا قام دليل يناقضه، والظاهر من نسبته لأبي يوسف أن التصنيف له والتبويب له، فمن كان عنده ما يثبت غير ذلك صدَّقناه، وإلا بقي الظاهر في مكانه من الأخذ والاعتبار.

وكون الكتاب قد جاء في مختصر الحاكم، وهو الذي اختصر فيه كتب الإمام محمد، لا ينفي أن هذا من تأليف أبي يوسف، إذ يكون محمد قد وضع مسائله في ضمن كتاب الأصل، ومحمد عندما جمع كتب الفقه العراقي كان جل اعتماده على ما أخذه من شيخه أبي يوسف.

٤٠ - والكتاب عنوان قيم لما كان يجري بين العلماء في ذلك العصر من دراسة عميقة للمسائل المختلفة، وقد عُني فيه أبو يوسف بذكر آراء المختلفين مدعومة بالدليل، وكان في الكثير يناصر أبا حنيفة، وفي النادر يناصر ابن أبي ليلى، ومن ذلك النادر ما جاء في كتاب القضاء: «وقال أبو يوسف: وإذا أثبت القاضي في ديوانه الإقرار وشهادة الشهود، ثم رفع إليه وهو لا يذكره فإن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقول: لا ينبغي له أن يجيزه، وكان ابن أبي ليلى يجيز ذلك، وبه نأخذ»[2].

وليس بغريب أن يتفق رأي أبي يوسف وابن أبي ليلى في هذا، فهما قد تمرسا بالقضاء، ولذا اعتبر ما يسجل في سجل الديوان حجة، وإن اعتراه النسيان، ولكن أبا حنيفة الذي لم يعركه القضاء لم يعتبره.

---

(١) مبسوط السرخسي جـ٣ ص١٢٨.

(٢) اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ص١٤٨.

٤١ - ثم الكتاب قد احتفل فيه أبو يوسف ببيان الأدلة وأوجه القياس.

ولنضرب لذلك مثلا: اختلافهما في الوكيل بالشراء إذا اشترى شيئًا فوجد به عيبًا، فمن الذي يخاصم في هذا العيب؟ فأبو حنيفة يقول: الوكيل، وابن أبي ليلى يقول: ليس للوكيل أن يرد حتى يحلف الموكل أنه ما رضي بالعيب، وإليك نص الكتاب «وإذا اشترى الرجل بيعًا لغيره بأمره، فوجد به عيبًا، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقول: يخاصم المشتري، ولا نبالي أحضر الآمر أم لا، ولا نرى على المشتري يمينًا إن قال البائع إن الآمر قد رضي بالعيب، وكان ابن أبي ليلى يقول: لا يستطيع المشتري أن يرد السلعة التي بها العيب حتى يحضر الآمر، فيحلف أنه ما رضي بالعيب ولو كان غائبًا بغير ذلك البلد، وكذلك الرجل معه مال مضاربة أتى بلادًا يتجر فيها بذلك المال، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقول: ما اشترى من ذلك فوجد به عيبًا فله أن يرده، ولا يستحلف على رضا الآمر بالعيب، وكان ابن ابي ليلى رحمه الله يقول: لا يستطيع المشتري المضارب أن يرد شيئًا من ذلك، حتى يحضر رب المال. فيحلف بالله ما رضي بالعيب وإن لم ير المتاع، وإن كان غائبًا، أرأيت رجلا أمر رجلا فباع متاعًا، فوجد المشتري به عيبًا يخاصم البائع في ذلك أم تكلفه أن يحضر رب المتاع، ألا ترى أن خصمه في ذلك البائع، ولا تكلفه أن يحضر الآمر، ولا خصومة بينه وبينه، فكذلك ما اشترى له، فهو مثل أمره في البيع، أرأيت لو اشترى متاعًا ولم يره أكان للمشتري الخيار إذا رآه أم لا يكون له خيار حتى يحضر الآمر، أرأيت لو اشترى عبدًا فوجده أعمى قبل أن يقبضه فقال لا حاجة لي فيه، أما كان له أن يرد بهذا، حتى يحضر الآمر؟ بل له أن يرده، ولا يحضر الآمر»[1].

وترى في هذا أبا حنيفة قياس الفقه العراقي، فهو يقيس شراء الوكيل في حق رده بالعيب على بيع الوكيل، من حيث إن الرد بالعيب يكون في مواجهته، ويقيس خيار العيب على خيار الرؤية.

والكتاب فيما اشتمل عليه من مسائل وأدلتها قبس من عقل أبي حنيفة الفقهي وصورة نيرة له.

---

(١) اختلاف ابن أبي ليلى ص٢٥.

٤٢- والرد على سير الأوزاعي - وفي هذا الكتاب يرد أبو يوسف على الأوزاعي فيما خالف فيه أبا حنيفة من أحكام الحروب وما يتصل بها من الأمان، والهدنة، والأسلاب، والغنائم، فهو انتصار لشيخه على الأوزاعي في هذه المسائل وما يتصل بها، وترى فيه صورة قوية لأدلة أبي حنيفة وطرق استنباطه ومسالكه في الاستدلال، ثم ترى فيه صورة قوية لعقل أبي حنيفة الفقهي القائس، والمفسر للنصوص بغاياتها وبواعثها وعللها، غير مقتصر في بيانها على مرامي عباراتها الظاهرة، وإليك مسألة تكشف ذلك، وهي مسألة أمان العبد. فأبو حنيفة لا يعتبر أمان العبد إلا إذا قاتل مع مولاه. والأوزاعي يقول أمانه جائز سواء أكان يقاتل أم لا، وإليك نص المسألة في الكتاب:

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا كان العبد يقاتل مع مولاه جاز أمانه، وإلا فأمانه باطل، وقد قال الأوزاعي رحمه الله: أمانه جائز، أجازه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولم ينظر أكان يقاتل أم لا. وقال أبو يوسف في العبد: القول ما قال أبو حنيفة، ليس لعبد أمان ولا شهادة في قليل ولا كثير، ألا ترى أنه لا يملك نفسه ولا يملك أن يشتري شيئًا، ولا يملك أن يتزوج، فكيف يكون له أمان يجوز على جميع المسلمين وفعله لا يجوز على نفسه؟ أرأيت لو كان عبدًا كافرًا، ومولاه مسلم هل يجوز أمانه؟! أرأيت إن كان عبدًا لأهل الحرب، فخرج إلى دار السلام بأمان وأسلم، ثم أمن أهل الحرب جميعًا هل يجوز ذلك؟ أرأيت إن كان عبدًا مسلمًا ومولاه ذمي، فأمن أهل الحرب هل يجوز أمانه؟!

حدثنا عاصم عن الفضيل بن زيد قال: كنا نحاصر حصن قوم، فعمد عبدٌ لبعضهم، فرمى بسهم فيه أمان، فأجاز ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فهذا عندنا مقاتل، على ذلك يقع الحديث، وفي النفس من إجازة أمانه أن يقاتل ما فيها، لولا هذا الأثر ما كان له عندنا أمان، قاتل أو لم يقاتل، ألا ترى في الحديث عن رسول الله ﷺ «الْمُسْلِمُون تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ» وهو عندنا في الدية، ما هم سواء، دية العبد ليست دية الحر، وربما كانت ديته لا تبلغ مائة درهم، فهذا الحديث، إنما هو عندنا على الأحرار، ولا تتكافأ دماؤهم مع الأحرار، ولو أن المسلمين سبوا سبيًا، فأمن صبي منهم بعد ما تكلم بالإسلام - وهو في دار الحرب - أهل الشرك جاز على المسلمين؟! فهذا لا يجوز ولا يستقيم[1].

(١) الرد على سير الأوزاعي ص٧٠.

وترى في ثنايا كتاب الرد على سير الأوزاعي صورًا كثيرة للاختلاف بين فقهاء المدينة وفقهاء العراق، ومنها تتصور منازعهم المختلفة، ومن ذلك ما جاء في أثناء بيان سهم الفرس في الغنائم فقد جاء فيه ما نصه:

«وقال أبو حنيفة رضي الله عنه في الرجل يكون معه فرسان، لا يسهم إلا لواحد، وقال الأوزاعي يسهم للفرسين ولا يسهم لأكثر من ذلك، وعلى ذلك أهل العلم، وبه علمت الأئمة، قال أبو يوسف: لم يبلغنا عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه أسهم لفرسين إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذًا لا نأخذ به، وأما قوله: بذلك عملت الأئمة، وعليه أهل العلم، فهذا مثل قول أهل الحجاز: وبذلك مضت السنة، وليس يقبل هذا، ولا يحمل هذا عن الجهال! فمن الإمام الذي عمل بهذا، والعالم الذي أخذ به؟ حتى ننظر أهو أهل لأن يحمل عنه، مأمون هو على العلم أم لا، وكيف يقسم للفرسين ولا يقسم لثلاثة، من قبل ماذا؟! وكيف يقسم للفرس المربوط في منزله لم يقاتل عليه، وإنما قاتل على غيره؟ فتفهَّم في الذي ذكرنا وفيما قال الأوزاعي وتدبره».

٤٣ - هذه كتب للإمام أبي يوسف رضي الله عنه، وقد عرضنا عليك بعض نصوصها، وإنك لترى فيها جمالا في التعبير، ووضوحًا وجزالة، ودقة قياس، وإحكام فكر، وترى بجوار ذلك أدلة فقهية مصورة لاتجاه أبي حنيفة في تفكيره، وإن لم يكن اللفظ من تعبيره، ولو أن كل الكتب التي حكت فقهه كانت على ذلك لكانت صورة أبي حنيفة واضحة جلية، ونفسه بينة وشخصه الفقهي مبينًا بيانًا كاملا ولكن ليست كل الكتب التي روت مذهبه على هذا النحو.

محمد بن الحسن

٤٤- هو محمد بن الحسن الشيباني، ويكنى أبا عبد الله، ونسبته إلى شيبان بالولاء، لا بالنسب الأصيل.

ولد سنة ١٣٢، ومات سنة ١٨٩، ولقد كانت سنه يوم مات أبو حنيفة نحو الثامنة عشرة، فهو لم يتلق عن أبي حنيفة أمدًا طويلا، ولكنه أتم دراسته لفقه العراق على أبي يوسف، ولقد أخذ عن الثوري والأوزاعي، ورحل إلى مالك، وتلقى عنه فقه الحديث والرواية وآراء مالك، بعد أن تلقى عن العراقيين فقه الرأي والدراية، ومكث عنده ثلاث سنوات، وقد ولي القضاء للرشيد، وإن لم يكن قاضي القضاة، كشيخه أبي يوسف، وكانت له دراية واسعة بالغة في الأدب فاجتمع له بذلك ثقافة لسانية ودربة بيانية، وكان يعنى بملبسه، وله منظر جليل، حتى لقد قال فيه الشافعي «كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب» وقال فيه أيضًا: «كان أفصح الناس، كان إذا تكلم خيل إلى سامعه أن القرآن نزل بلغته»[(١)].

وكان مع اتصاله بالسلطان موفور الكرامة في نفسه، فلم يبذل نفسه ولا ماء وجهه، روى الخطيب البغدادي، أن الرشيد أقبل يومًا، فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم، فخرج الآذن، ونادى محمد بن الحسن، فجزع أصحابه له، فلما خرج سئل عما كان فقال: قال: مالك لِـمَ لم تقم مع الناس؟ قلت: كرهت أن أخرج من الطبقة التي جعلتني فيها، إنك أهّلتني للعلم فكرهت أن أخرج إلى طبقة الخدمة»[(٢)].

اجتمع لمحمد بن الحسن ما لم يجتمع لغيره من أصحاب أبي حنيفة غير شيخه أبي يوسف، فهو قد تلقى فقه العراق كاملا، وقد صقله القضاء، إذ تلقى عن أبي يوسف القاضي، وتلقى فقه الحجاز كاملا عن شيخ المدينة مالك وفقه الشام عن شيخ الشام الأوزاعي، وكانت له قدرة ومهارة في التفريع والحساب، ويملك عنان البيان، ثم تمرس بالقضاء، فكنت هذه الولاية دراسة أخرى أفادته علمًا وتجربة وقربت فقهه من الناحية العملية، وجعلته ينحو نحو العمل، ولا يقتصر على التصور والنظر المجرد.

---

(١) الانتقاء ص١٧٤.

(٢) تاريخ بغداد جـ٢ ص١٧٣.

وكان في محمد اتجاه إلى التدوين، فهو الذي يعد بحق ناقل فقه العراقيين إلى الأخلاف، ولم يكن نقله مقصورًا على العراقيين، فقد روى الموطأ عن مالك ودونه، وتعد روايته له من أجود الروايات، وقد كان يذكر رده على مالك وأهل الحجاز فيما كان يعتنقه هو من آراء العراقيين.

٤٥ - ومكانة محمد بين العراقيين أتت من كونه إمامًا مجتهدًا له آراء ذات قيمة فقهية، وقد يكون في بعضها أقرب الآراء إلى الحق، ومن أنه قد جمع فقه العراق وفقه الحجاز، ومن كونه جامع الفقه العراقي، وراويه وناقله إلى الأخلاف.

ولا نقول إنه روى ذلك الفقه تلقيًا عن أبي حنيفة، لأن أبا حنيفة مات وهو في الثامنة عشرة من سنه، كما نوهنا، ولم تكن هذه السن لتسمح له بأن يتلقى كل ذلك الفقه عن أبي حنيفة. ولكنه روى فقه أبي حنيفة عن أبي يوسف وغيره، وإنه ليذكر روايته عن أبي يوسف في بعض كتبه، فكتاب الجامع الصغير كله مروي عن أبي يوسف، إذ تجده في أول كل فصل من فصوله يذكر الرواية عن أبي يوسف مما يدل على أن كل الفصل بروايته عنه.

ولكننا نجده سلك ذلك المسلك في الجامع الكبير، فلم يذكر فيه الرواية عن أبي يوسف في مطلع كل فصل أو باب، بل سرد المسائل سردًا من غير ذكر للرواية، وهذا يدل على أنه لم يعتمد في تدوينه على الرواية عن أبي يوسف فقط، بل اعتمد على روايات غيره، مسائل مدونة مأثورة، وغير ذلك مما عساه يكون مشتهرًا معروفًا بين فقهاء العراق.

وقد ذكر ابن نجيم في البحر في باب التشهد. «كل تأليف محمد بن الحسن موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين أبي يوسف ومحمد، بخلاف الكبير فإنه لم يعرض على أبي يوسف».

وقال المحقق ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على المنية في باب التسميع أن محمدًا قرأ أكثر الكتب على أبي يوسف إلا ما كان فيه اسم الكبير فإنه من تصنيف محمد، كالمضاربة الكبير، والمزارعة الكبير، والمأذون الكبير، والجامع الكبير، والسير الكبير[1].

---

(١) رسالة رسم المفتي لابن عابدين ص١٩.

٤٦- وكتب الإمام محمد تعد المرجع الأول لفقه أبي حنيفة، سواء في ذلك ما كان بروايته عن أبي يوسف، وراجعه عليه، وما كان قد دونه من المعروف من فقه أهل العراق، وتلقاه عن أبي يوسف وغيره.

وليست كتب الإمام محمد كلها في درجة واحدة من حيث الثقة بها، بل قسمها العلماء من هذه الناحية إلى قسمين:

(القسم الأول) كتب ظاهر الرواية، وهي المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والسير الصغير، والسير الكبير، والجامع الكبير، وتسمى الأصول، وسميت بظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد رواية الثقات، فهي ثابتة عنه، إما متواترة أو مشهورة[1].

ويلحق بهذا القسم غير كتب ظاهر الرواية كتاب الآثار، وقد جمع فيه الآثار التي يحتج بها الحنفية، وكتاب الرد على أهل المدينة، وقد رواه عنه الشافعي في الأم، وتعقبه بالرد والانتصاف لأهل المدينة في كثير من مواضعه.

(القسم الثاني) كتب للإمام محمد لم تبلغ في نسبتها إلى محمد مبلغ القسم الأول وهي الكيسانيات، والهارونيات، والجرجانيات، والرقيات، وزيادة الزيادات، ويقال لها غير ظاهر الرواية، لأنها لم ترو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة كالأولى.

٤٧- والقسم الأول هو عماد النقل في الفقه الحنفي، ولذلك نوضح بعض التوضيح كل كتاب منه بكلمة.

فكتاب المبسوط ويعرف بالأصل، وهو أطول كتب محمد، جمع فيه طوائف من المسائل التي أفتى فيها أبو حنيفة، وفيه خلاف أبي يوسف ومحمد إن كان ثمة خلاف، وما لم يذكر فيه خلافًا، فهو متفق عليه بينهم، وهو يبدأ كل كتاب بما ورد فيه من الآثار التي صحت عندهم، ثم بعد ذلك يذكر المسائل وأجوبتها، وقد يذكر خلاف ابن أبي ليلى إن كان له خلاف، فالكتاب على هذا صورة صادقة للفقه العراقي وآثاره، ولكنه خال من التعليل الفقهي في جملته.

---

(١) رسم المفتي ص١٦.

وقد روى الكتاب عن محمد أحمد بن حفص تلميذه، وقد قال ابن عابدين ما نصه «اعلم أن نسخ المربوط المروي عن محمد متعددة، وأظهرها مبسوط أبي سليمان الجوزجاني، وشرح المبسوط جماعة من المتأخرين، مثل شيخ الإسلام بكر المعروف بخواهرزاده، ويسمى المبسوط الكبير، وشمس الأئمة الحلواني، وغيرهما، ومبسوطاتهم شروح في الحقيقة ذكروها مختلطة بمبسوط محمد، كما فعل شراح الجامع الصغير، مثل فخر الإسلام وقاضيخان وغيرهما، فيقال ذكره قاضيخان في الجامع الصغير، وكذا في غيره، انتهى، ملخصًا من شرح البيري على الأشباه وشرح الشيخ إسماعيل النابلسي على شرح الدر[1].

ونرى من هذا أن أظهر النسخ على مقتضى هذا النص ما عند أبي سليمان الجوزجاني، وأبو سليمان هذا هو موسى بن سليمان، قد أخذ الفقه عن الإمام محمد، وقد عرض عليه المأمون القضاء فلم يقبل، وتوفي بعد المائتين[2]، فهو على هذا راو ثان للأصل عن محمد، غير أحمد بن حفص، بل يظهر أنه تعددت الروايات عن محمد، والنسخ المنقولة عنه، كما نقل ابن عابدين.

ويظهر أن بعض الرواة أضاف إلى الأصل روايات صحيحة للإمام محمد، فقد رأينا الحاكم يختصر في ضمن ما اختصر كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف الذي رواه عنه، ووجدنا السرخسي يقول في مبسوطه عن هذا الكتاب «وأحب أبو يوسف أن يجمع المسائل التي كان فيها الاختلاف بين أستاذيه (ابن أبي ليلى وأبي حنيفة) فجمع هذا التصنيف، وأخذ ذلك محمد رحمه الله، وروى عنه ذلك، إلا أنه زاد بعض ما كان سمع من غيره، فأصل التصنيف لأبي يوسف، والتأليف لمحمد رحمه الله عليهما، فعد ذلك من تصنيف محمد، ولهذا ذكره الحاكم رحمه الله في هذا المختصر»[3].

ولكن الراجع لبعض نسخ الأصل المحفوظة لا يجد فيها كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، وفي بعضها اختلافهما في بعض الأبواب، كالوديعة والعارية لا في كل الأبواب

---

(١) رسم المفتي ص١٧.

(٢) راجع الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص٢١٦.

(٣) المبسوط للسرخسي جـ٣٠ ص١٢٨.

التي اشتمل عليها كتاب أبي يوسف، وهذا يؤدي بنا إلى أحد أمرين: إما أن بعض الرواة زاد على الأصل اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، وروايته صحيحة، وإن لم تكن مروية في ضمن الأصل، وقد جاء الحاكم فاختص نسخة هؤلاء الرواة الذين زادوه، وإما أن مسائل ذلك الكتاب كانت متفرقة في الأصل، فجاء الحاكم، وقابلها بالنسخة المنفردة فجمعها وحدها، وعندي أن الأول أرجح.

ومهما يكن من أثر الاختلاف في نسخ الأصل من حيث اشتمالها على ذلك الكتاب أو عدم اشتمالها، فلا مطعن في واحدة من النسختين من حيث ما تشتمل عليه من مجموعة المعلومات، وصحة نسبتها إلى أبي حنيفة وصاحبه، وقاضي الكوفة ابن أبي ليلى، فالرواية صحيحة ثابتة على أي حال.

٤٨- **الجامع الصغير**: ومجموعة المعلومات التي اشتمل عليها ذلك الكتاب رواها محمد عن أبي يوسف، ولذلك كان يصدر كل باب من الأبواب بهذه العبارة «محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة..» ولقد روى بعض العلماء أنه ليس بين كتب الإمام محمد ما رواه عن أبي يوسف وحده غير هذا الكتاب، فقد جاء في المناقب لابن البزازي: أنه قيل لمحمد: أسمعت هذا الكتاب (الجامع الكبير) من أبي يوسف؟ قال: والله ما سمعته منه. وهو أعلم الناس به، إلا الجامع الصغير فإني سمعته من أبي يوسف، ولكن يظهر أن الأصح أن كل ما وصف بالصغير من كتب الإمام محمد هو رواية عن أبي يوسف.

وهذا الكتاب قد رواه عن محمد عيسى بن أبان ومحمد بن سماعة، ويظهر أن معلومات الكتاب، وإن كانت جمع محمد لم تكن مبوبة مرتبة، ولذلك جاء في مقدمة النسخة المطبوعة بمصر على هامش كتاب الخراج لأبي يوسف: «وبعد فإن محمد بن الحسن رحمه الله وضع كتابًا في الفقه، وسماه الجامع الصغير، وقد جمع فيه أربعين كتابًا من كتب الفقه، ولم يبوب الأبواب بكل كتاب منها، كما بوب كتب المبسوط، ثم إن القاضي الإمام أبا ظاهر الدباس بوبه ورتبه، ليسهل على المتعلمين حفظه ودراسته، ثم إن الفقيه ابن عبد الله بن محمود تلميذه كتبه عنه ببغداد في داره، وقرأ عليه في شهور سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة والله أعلم».

وبهذا يتبين أن ذلك الكتاب هو من جمع الإمام محمد، رواه عن شيخه أبي يوسف وجمع مسائله، ولكنه لم يرتبه، فهو من تصنيفه، لا من تأليفه على حد تعبير السرخسي[1].

٤٩- والجامع الكبير: وقد اتفق العلماء على أنه لم يروه عن أبي يوسف، وإن كان أبو يوسف أعلم بما فيه، على حد تعبير محمد، ولا شك أن فيه مسائل كثيرة تلقاها عنه، وفيه غيرها مما عرفه أو وجده مدوناً في مذكرات خاصة، أو تلقاه من سائر فقهاء العراق.

وقد صنف محمد الجامع الكبير مرتين: صنفه أولا، ورواه عنه أصحابه أبو حفص الكبير، وأبو سليمان الجوزجاني، وهشام بن عبيد الله الرازي ومحمد بن سماعة وغيرهم، ثم نظر فيه ثانيًا، فزاد فيه أبوابًا ومسائل كثيرة، وحرر عباراته في كثير من المواضع، حتى صار أحسن لفظًا، وأغزر معنى، ورواه عنه أصحابه ثانيًا.

وقد تولى ذلك الكتاب طائفة من العلماء بالشرح، وتخريج مسائل وردها إلى أصولها وأقيستها، منهم أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز وعلي بن موسى القمي، وأحمد بن محمد الطحاوي، وأبو الحسن الكوفي وأبو عمرو أحمد بن محمد الطبري، وأبو بكر الجصاص الرازي، وأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، وأبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني، وشمس الأئمة الحلواني، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام علي البزدوي، وأبو اليسر محمد البزدوي، والصدر الشهيد حسام الدين عمرو بن مازه، ومحمود بن أحمد البرهان، وعلاء الدين محمد السمرقندي، وأبو حامد أحمد العتابي، وقاضيخان، وبرهان الدين المرغيناني، وجمال الدين الحصيري[2].

---

(١) قد ذكر أن أبا طاهر الدباس هو الذي رتب الجامع، وبوبه، ولكن وجدنا في كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية في ترجمة الحسن بن أحمد الزعفراني ما نصه:
«كان إماما ثقة رتب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن ترتيبًا حسنًا، وبين خواص مسائل محمد مما رواه عن أبي يوسف، وجعله مبوبًا، ولم يكن قبل مبوبًا، ويظهر لي أن النسخة التي طبعت ونقلنا مقدمتها كانت بترتيب الدباس».
وقد شرح الجامع الصغير بترتيب الزعفراني المطهر بن الحسين البردي في مجلدين وسمى شرحه التهذيب، وشرحه على أبي القاسم البزدوي.

(٢) راجع مقدمة طبع الكتاب بمصر.

ويقول طابع الكتاب في شرح الحصيري: «وشرح الحصيري الكبير (التحرير) في أربعة مجلدات، طالعت الأول والرابع منها، فإذا هو شرح حافل بالنفائس حاوٍ لكثير من الفروع، يستقيها تارة من الأصل وغيره من مؤلفات الإمام محمد رضي الله عنه، وطورًا من شروح الكرخي والجصاص والسرخسي، وبينا تراه يجيب عما أورده بعض شراح الكتاب على بعض المسائل، كأبي حازم والرازي والجرجاني تراه يناقش الجصاص في كثير من آرائه التي تفرد بها، وفوق هذا كله يبين في صدر كل باب الأصل الذي بناه عليه الإمام محمد، قدس الله سره، يقول: أصل الباب كذا وبناه على كذا، فبذلك سهلت وجوه التفريعات[1].

٥٠- **والجامع الكبير كالجامع الصغير**: كلاهما خال من الاستدلال الفقهي، فليس فيه دليل من كتاب أو سنة، وليس فيه أوجه قياس مبينة مفصلة، ولكن القارئ لمسائل كل باب متتبعًا تفريعها وتفصيلها يلمح من بين السطور قياسها، فيستنبطه من وراء التفصيلات والتفريعات، ولا يأخذه من نص.

ولننقل لك فروعًا في تعييب المشتري للمبيع قبل قبضه، واعتبار ذلك التعييب قبضًا، فهو يقول: «رجل اشترى ثوبا بعشرة فلم يقبض حتى أحدث فيه عيبًا، فهو قبض، فإن ضاع في يدي البائع ولم يمنعه، لزم المشتري الثمن، وإن منعه ثم ضاع لم يكن على المشتري إلا حصة النقصان في قولهم، وإن كان الثوب حين أخذت فيه المشتري في يد البائع أو في حجره أو على عاتقه، أو كان دابة فكان يمسكها، ولو كان قيمصًا، والبائع لابسه، أو دابة وهو راكبها، أو خاتمًا وهو لابسه، فأحدث فيه المشتري ثم هلك، هلك من مال البائع، منعه بعد الحدث أو لم يمنعه».

هذه جملة ليس فيها نص لعلة يطرد بها قياس، بحيث تعطي حكم هذه الفروع لما تستقيم فيه هذه العلة، ولكن من التفصيل والمقابلة نستطيع استخراج العلة التي تعتبر قاعدة، وهي أنه يعتبر النقصان الذي يحدثه المشتري في المبيع قبضًا له، إذا كان القبض ممكنًا عند إحداثه، فإمكان القبض وإحداث العيب هي العلة التي جعلت المبيع يدخل في ضمانه، بحيث إذا هلك يهلك عليه، وبذلك يقاس على هذه المسائل التي ذكرها غيرها مما يشبهها في

---

(١) مقدمة الطبع.

هذا، وبذلك نستطيع أن نتعرف وجه القياس، وإن لم ينص عليه، وعلته وإن لم تذكر، لأن فحوى الكلام، وتقابل الأقسام يؤدي إليها لا محالة.

وإنك لترى ذلك في أكثر أبواب هذين الكتابين: الجامع الصغير، والجامع الكبير.

ولا شك أن العبارة التي نقلناها تدل دلالة واضحة على جودة التعبير، والجمع بين إحكام الفكرة، وسلامة العبارة، بل جمالها.

٥١ - **السير الصغير والسير الكبير**: في هذين الكتابين بيان أحكام الجهاد وما يجوز فيه وما لا يجوز وأحكام الموادعة، ومتى يصح نقضها، وأحكام الأمان، وممن يجوز، ثم أحكام الغنائم، والفدية والاسترقاق، وغير ذلك مما يكون في الحروب، أو يكون من مخلفاتها.

ولقد رويت عن أبي حنيفة رضي الله عنه أحكام السير كاملة، حتى لقد قال بعض العلماء إنه تلاها على تلاميذه، ولقد رواها عنه أبو يوسف في الرد على سير الأوزاعي، ورواها عنه الحسن بن زياد اللؤلؤي، ورواها عنه محمد بن الحسن في كتابيه: السير الصغير، والسير الكبير، وكتاب السير الصغير هو الذي ألف أولا، وعلى مقتضى ما قلناه سابقًا يكون مرويًا عن أبي يوسف أو اطلع عليه وأقره، فقد علمت مما قلناه أن كل ما وصف بالصغير فهو رواية عن أبي يوسف، وما وصف بالكبير فليس برواية عن أبي يوسف.

وأما السير الكبير فقد قال ابن عابدين نقلا عن السرخسي في سبب تأليفه وتاريخه، هو آخر تصنيف صنفه محمد في الفقه، وكان سبب تأليفه أن السير الصغير وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي عالم أهل الشام فقال: لمن هذا الكتاب؟ فقيل: لمحمد العراقي فقال: ما لأهل العراق والتصنيف في هذا الباب، فإنه لا علم لهم بالسير، ومغازي رسول الله ﷺ وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق، فإنها محدثة فتحًا، فبلغ ذلك محمدًا فغاظه، وفرغ نفسه، حتى صنف هذا الكتاب، فحكى أنه نظر فيه الأوزاعي وقال: لولا ما ضمنه من الأحاديث لقلت إنه يضع العلم، وإن الله تعالى عين جهة إصابة الجواب في رأيه، صدق الله العظيم «وفوق كل ذي علم عليم»[1].

---

(١) رسالة رسم المفتي ص ١٩ وشرح السير الكبير ص ٤ طبع الهند.

هذا ما ذكره السرخسي، ونقله عنه ابن عابدين، وهو يقرر أمرين: (أحدهما) أن كتاب السير الكبير آخر كتب محمد تأليفًا.

(وثانيهما) أن سبب تأليفه هو إنكار الأوزاعي أن العراقيين لهم كتب في السير. وأن الأوزاعي اطلع على كتاب السير الكبير، ونريد أن نناقش هذين الأمرين بكلمة موجزة.

أما الأمر الأول فهو مقرر ثابت، ولذا لم يروه عنه راوي كتبه أبو حفص الكبير أحمد ابن حفص، إذ قد صنفه بعد أن غادر هذا العراق، بل الذي رواه عنه أبو سليمان الجوزجاني، وإسماعيل بن ثوابة، ولقد قالوا إنه كتبه بعد أن وقعت الوحشة بين محمد وأبي يوسف، ولذا لم يذكره في الكتاب، لعظيم النفرة، وإذا روى عنه حديثًا لم يذكره باسمه، بل يقول حدثني الثقة، والمراد أبو يوسف.

أما الأمر الثاني: وهو أن كون التأليف كان سببه استنكار الأوزاعي، وأن الأوزاعي اطلع عليه، فهذا كلام مردود غير مقبول، لأنه يناقض الحقائق التاريخية، إذ إن الأوزاعي مات سنة ١٢٧، ومحمد ولد سنة ١٠٢ ومات سنة ١٧٩، فلو قبلنا هذا الكلام لأدى بنا القول إلى أن محمدًا قد صنف آخر كتاب له وهو في الخامسة والعشرين من عمره على الأكثر، إذ بين ولادته ووفاة الأوزاعي ٢٥ سنة، وغير معقول أن يكون آخر المؤلفات له في سن الخامسة والعشرين بل المعقول أن يبتدي التأليف بعد هذه السن، ثم لو قبلنا هذه الرواية لكان علينا أن نقول: إن محمدًا قد مكث أكثر من اثنتين وخمسين سنة لم يكتب كتابًا، وهذا غريب، ومتن الكتاب، كما ذكرنا، يدل على أنه ألف بعد أن وقعت النفرة بين أبي يوسف ومحمد، إذ لم يذكر فيه أبا يوسف قط، وما كانت هذه النفرة إلا بعد أن بلغ محمد أشده، وصار في مكان من العلم والتقدير يناقش فيه شيخه، وذلك لا يكون في سن الخامسة والعشرين.

والسير الكبير والصغير بين الأحكام وإسنادها من الآثار والأخبار.

٥٢- وكتاب الزيادات هو الكتاب السادس من كتب ظاهر الرواية، وقد اشتمل على مسائل زائدة على الكتب السابقة، وبعض العلماء لا يذكره في كتب ظاهر الرواية، ويعده من النوادر، ولكن الأكثرين يعدونه منها[1].

٥٣- ولمحمد كتابان آخران ذكرنا أنهما اشتهرا، حتى كان لهما قوة ظاهر الرواية وإن لم يذكرهما العلماء.

(أحدهما) في الرد على أهل المدينة؟ وقد روى هذا الكتاب الشافعي في الأم، وعلق عليه، وناقش رأي أبي حنيفة الذي نقله محمد، ورأي أهل المدينة، وانتهى من المناقشة في كل مسألة إما إلى موافقة أبي حنيفة، وإما إلى موافقة أهل المدينة، ولهذا الكتاب قيمة من ناحيتين: (إحداهما) أنه ثابت السند صادق الرواية، وحسبك أن تعلم أن الشافعي رواه ودونه في الأم. (وثانيتهما) أن الكتاب فيه استدلال بالقياس والسنة والآثار، فهو من الفقه المقارن، وإذا أضيفت إليه تعليقات الشافعي وموازنته بين الآراء المختلفة كان فقهًا مقارنًا موزونًا.

أما ثاني الكتابين فهو كتاب الآثار، وقد جمع فيه الأحاديث والآثار التي كانت عند أهل العراق ورواها أبو حنيفة رضي الله عنه، وهو يتلاقى في كثير من مروياته مع كتاب الآثار لأبي يوسف، وكلاهما يعد مسندًا لأبي حنيفة، ولهما قيمة من حيث دلالتهما على مقدار اطلاع أبي حنيفة على الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين، ومقدار اعتماده في الاستدلال على الأثر والحديث، وما يشترطه في الرواية، ومن حيث دلالتهما على عماد المذهب الحنفي، إذ فيهما مجموع الأقضية والفتاوى التي أخذ فيها بالنص، واستنبط العلل من ثناياها ثم قاس عليها، وفرَّع الفروع، وأصَّل الأصول، ووضع القواعد.

٥٤- **كتب ظاهر الرواية:** تعد كتب ظاهر الرواية الأصل الذي يرجع إليه في فقه أبي حنيفة وأصحابه، وحيث نص على المسألة فيها فهي المذهب وغيره لا اعتبار لما يرويه إذا خالفها، إلا في مسائل قليلة، ولذلك عُني العلماء بها من القديم فشرحوها، وخرجوا مسائلها، وأصَّلوا أصولها، وفرَّعوا عليها، ولقد كان من عنايتهم بها أن حاولوا جمعها في

(١) قد شرح الزيادات أحمد بن محمد أبو نصر العتابي المتوفى سنة ٥٨٢ وجاء في الفوائد البهية في ترجمته «من تصانيفه شرح الزيادات، قالوا دقق فيه وحقق وأبدع ما لا يوجد في غيره»، قال الجامع: «وقد طالعت شرح الزيادات وانتفعت به، وهو مختصر ليس بالطويل الممل، ولا بالقصير المخل».

كتاب واحد، فقام في أوائل المائة الأربعة أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي المشهور بالحاكم الشهيد، وألف كتابًا سماه الكافي ذكر فيه ما جاء في كتب الإمام محمد الستة، وحذف المكرر من المسائل، ذلك بأن محمدًا كان يذكر المسألة الواحدة في أكثر من كتاب من كتبه أحيانًا، فلما جمعها الحاكم الشهيد اكتفى بذكر المسألة مرة واحدة.

وقد شرح الكافي شمس الأئمة السرخسي في كتاب سماه المبسوط، وقد استفاض في بيان أصول المسائل وأدلتها وأوجه القياس فيها، وهو حجة في كل ما اشتمل عليه، حتى لقد قال الطرسوسي في مكانته: «مبسوط السرخسي لا يعمل بما يخالفه ولا يركن إلا إليه، ولا يعول إلا عليه».

ولقد قال السرخسي في مقدمته:

«إني لما رأيت في زماني بعض الإعراض عن الفقه من الطالبين، لأسباب منها: قصور الهمم، حتى اكتفوا بالخلافيات من المسائل الطوال، ومنها ترك النصيحة من بعض المدرسين بالتطويل عليهم بالنكات الطردية التي لا فقه تحتها، ومنها تطويل بعض المتكلمين بذكر ألفاظ الفلاسفة في شرح معاني الفقه، وخلط حدود كلامهم بها، فرأيت الصواب في تأليف شرح المختصر، لا أزيد على المعنى المؤثر في بيان كل مسألة اكتفاء بما هو المعتمد في كل باب، وقد انضم إلى ذلك سؤال بعض الخواص من أصحابي، زمن حبسي[1]، حين ساعدوني لأنسى - أن أملي عليهم ذلك، فأجبتهم إليه».

والكتاب مشرق الديباجة، حلو العبارة، جزل البيان، ليس فيه تعقيد وإن كان فيه تعمق، يعرض للأقيسة الدقيقة، فيجعلها بالعبارات البينة الواضحة.

---

(١) توفي السرخسي حوالي سنة ١٠٩٠م، وقد حبس بسبب نصيحته لبعض الأمراء، ويقولون إنه أملى كتابه على تلاميذه من داخل السجن وهم خارجه، حتى وصل إلى باب المشروط، فجاء الإفراج عنه. والله أعلم.

زفر بن هذيل

٥٥- وهو أقدم صحبة لأبي حنيفة من صاحبيه أبي يوسف ومحمد فقد توفي عن ثمان وأربعين سنة عام ١٥٨، ولقد كان أبوه عربيًا، وأمه فارسية، فكانت له خصائص العنصرين، وكان قوي الحجة، أخذ عن أبي حنيفة فقه الرأي، حتى غلب عليه على ما سواه وكان أحد أصحاب أبي حنيفة قياسًا، ولقد جاء في تاريخ بغداد في الموازنة بين الأربعة أنه روى المزني: جاء رجل فسأله عن أهل العراق، قال: ما تقول في أبي حنيفة؟ قال: سيدهم، قال: فأبو يوسف؟ قال: أتبعهم للحديث، قال: فمحمد بن الحسن؟ قال: أكثرهم تفريعا، قال: فزفر؟ قال: أحدُّهم قياسًا.

وزفر لم يؤثر عنه كتب، ولم تعرف له رواية لمذهب شيخه، ويظهر أن السبب في ذلك قصر حياته بعده فقد توفي بعده بنحو ثماني سنوات، بينما الصاحبان عاش كل منهما بعده أكثر من ثلاثين عامًا. فتوافر لهم زمن الكتابة والتدوين والمراجعة والدرس.

ولكن يظهر أنه عمل على نشر آراء أبي حنيفة بلسانه، وإن لم يدونها بقلمه، ويظهر أنه تولى قضاء البصرة في حياة أبي حنيفة، فقد جاء في الانتقاء لابن عبد البر «أنه ولي قضاء البصرة، فقال له أبو حنيفة، قد علمت ما بيننا وبين أهل البصرة من العداوة والحسد والمنافسة، ما أظنك تسلم منهم، فلما قدم البصرة قاضيًا اجتمع إليه أهل العلم، وجعلوا يناظرونه في الفقه يومًا بعد يوم، فكان إذا رأى منهم قبولا واستحسانًا لما يجيء به قال لهم: هذا قول أبي حنيفة: فكانوا يقولون: أو يحسن هذا أبو حنيفة؟ فيقول لهم: نعم وأكثر من هذا، فلم يزل بهم إذا رأى منهم قبولا لما يحتج به عليهم، ورضا به وتسليما له - قال هذا قول أبي حنيفة، فيعجبون من ذلك، فلم تزل حاله معهم على هذا، حتى رجع كثير منهم من بغضه إلى محبته وإلى القول الحسن فيه، بعد ما كان عليه من القول السيئ».

وقد خلف زفر أبا حنيفة في حلقته، ثم خلف من بعده أبو يوسف.

رواة آخرون

٥٦- ومن فقهاء المذهب الحنفي الذين يعدون من رواة آراء أبي حنيفة الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي المتوفى سنة ٢٠٤ ويقولون إنه تلميذ لأبي حنيفة وكان من أصحابه، وقد اشتهر برواية الحديث، حتى كان يقول: كتبت عن ابن جريج اثنى عشر ألف حديث كلها يحتاج إليه، كما اشتهر برواية آراء أبي حنيفة ولكن بعضًا من المحدثين يرفضون روايته، ولقد قال فيه أحمد بن عبد الحميد الحازمي «ما رأيت أحسن خلقًا من الحسن بن زياد، وكان الناس تكلموا فيه، ليس في الحديث بشيء» والفقهاء كذلك لا يرفعون روايته الفقه الحنفي إلى درجة كتب ظاهر الرواية للإمام محمد.

وقد أخذ عنه محمد بن سماعة ومحمد بن شجاع الثلجي، وعلي الرازي، وعمر ابن مهير والد الخصاف، ولقد أثنى على فقهه كثيرون، حتى قال يحيى بن آدم: «ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد، وقد تولى قضاء الكوفة سنة ١٩٤، ولكن روى أنه كان لا يحسن القضاء كما يحسن الفقه، ولذلك استعفى واستراح منه، وقد جاء في الفهرس لابن النديم قال الطحاوي: له من الكتب كتاب المجرد لأبي حنيفة روايته، وكتاب أدب القاضي وكتاب الخصال، وكتاب معاني الإيمان، وكتاب النفقات، وكتاب الخراج، وكتاب الفرائض، وكتاب الوصايا» وذكر في الفوائد البهية أن له أيضًا كتاب الأمالي.

٥٧- هؤلاء الذين ذكرناهم كانوا من أصحاب أبي حنيفة وتلقوا عنه، ولنذكر بعض من تلقوا عن أصحابه أو من بعدهم، ولكنهم امتازوا برواية الفقه الحنفي وتدوينه، حتى أوصلوه إلى الأخلاف، ومن هؤلاء.

عيسى بن أبان، وقد تتلمذ للإمام محمد، وتفقه عليه، وقد تولى قضاء البصرة، وقد كان في أول أمره يتحامى مجلس محمد بن الحسن، ويقول عن أبي حنيفة: هؤلاء قوم يخالفون الحديث، حتى جذبه محمد بن سماعة إليه، ولما استمع إليه في أول مجلس قال له محمد: ما الذي رأيتنا نخالفه من الحديث؟ فسأل عن خمسة وعشرين بابًا من الحديث، فأخذ محمد يجيبه بما فيها، ويأتي بالشواهد الدلائل فلزم عيسى ابن الحسن لزومًا شديدًا.

ولقد قال ابن النديم: إن لعيسى بن أبان من الكتب كتاب الحج، وكتاب خبر الواحد وكتاب الجامع، وكتاب إثبات القياس، وكتاب اجتهاد الرأي، وقد توفي سنة ٢٢٠.

ومنهم محمد بن سماعة، وقد كان تلميذا لمحمد بن الحسن والحسن بن زياد، وروى كتب النوادر عن أبي يوسف ومحمد، وقد ولي القضاء للمأمون سنة ١٩٢، وبقي فيه إلى أن ضعف بصره، وله من الكتب كتاب أدب القاضي، وكتاب المحاضر والسجلات والنوادر، وقد توفي سنة ٢٣٣.

ومنهم هلال بن يحيى الرأي البصري، ويظهر أنه تتلمذ على يوسف بن خالد السمتي البصري الذي تتلمذ لأبي حنيفة، وقد أوصاه أبو حنيفة وصية كلها حكم خالدة عندما فصل عنه إلى البصرة، وقد روى أخبار يوسف هلال هذا، وتتلمذ أيضًا لأبي يوسف وزفر.

وقد كان هلال هذا ثاني اثنين نقلا فقه العراقيين في الوقف، وفروع الأحكام فيه، وله فيه كتاب مطبوع في الهند ومشهور، ولم يذكر ابن النديم كتاب الوقف هذا في ضمن كتبه، وذكر منها كتاب تفسير الشروط، وكتاب الحدود، وقد توفي سنة ٢٤٥.

ومنهم أحمد بن عمر بن مهير الخصاف المتوفى سنة ٢٦١، قد أخذ فقه أبي حنيفة عن أبيه، عن الحسن بن زياد، وكان فقيهًا فرضيًّا، حاسبًا عارفًا بمذهب أبي حنيفة، وقد قال شمس الأئمة الحلواني: «الخصاف رجل كبير في العلوم، وهو ممن يصح الاقتداء به وله كتاب الأوقاف، وهو يعد المصدر الثاني لأحكام الأوقاف والتفريع فيها على مذهب أبي حنيفة، والأول كتاب هلال، كما علمت، وله من الكتب غيره كتاب الحيل، وكتاب الوصايا وكتاب الشروط الكبير، وكتاب الشروط الصغير، وكتاب الرضاع، وكتاب المحاضر والسجلات وكتاب أدب القاضي، وكتاب الخراج للمهتدي، وكتاب إقرار الورثة بعضهم لبعض، وكتاب القصر وأحكامه، وكتاب السمير والقبر.

ومنهم أحمد بن محمد بن سلامة أبو جعفر الطحاوي المتوفى سنة ٢٣١، ابتدأ حياته بتلقي الفقه الشافعي على خاله إسماعيل بن يحيى المزني صاحب الشافعي، ولكنه كان كثير النظر في الفقه العراقي، حتى انتهى به الأمر إلى الاتجاه إليه، وقد خرج من مصر مولده

ومنشئه إلى الشام، وتلقى فقه العراقيين عن أبي حازم عبد الحميد قاضي قضاة الشام، وقد كان هذا تلميذا لعيسى بن أبان الذي أخذ عن محمد كما علمت، ويظهر أن جمع الطحاوي بين دراسة الفقه الشافعي، والفقه العراقي، قد أعطاه حرية نقد أكثر من غيره فكانت دراسته للفقهين دراسة ناقد فاحص، وإن انتمى أخيرًا إلى الحنفية، ولذلك يعد فقيهًا مجتهدًا، لا فقيهًا مقلدًا، ويقول فيه الدهلوي: «إن مختصر الطحاوي يدل على أنه كان مجتهدًا، ولم يكن مقلدًا للمذهب الحنفي تقليدًا محضًا، فإنه اختار أشياء تخالف مذهب أبي حنيفة، لما لاح له من الأدلة القويمة».

وقد قوى هذه النزعة عنده علمه بالأحاديث والأخبار، فقد كان محدثًا سمع الحديث من كثير من المصريين وغيرهم، فكان بذلك فقيهًا اجتمع له علم الرأي والقياس، وعلم الأخبار والآثار، وكتبه في المذهب الحنفي تعد الحلقة الوسطى فيه، جمعت علم المتقدمين، ونقلته إلى المتأخرين ممحصًا نقيًا.

ومن كتبه أحكام القرآن، وكتاب معاني الآثار ومشكل الآثار والمختصر، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير، وكتاب الشروط الكبير، والصغير، والأوسط، والسجلات، والوصايا والفرائض وحكم أراضي مكة، وقسم الفيء والغنائم، وغير ذلك.

٥٨- هذه الكتب هي التي كتبها أصحاب أبي حنيفة بالرواية عنه بسند متصل به، أو حكيت فيها أقواله من غير ذكر لسند، وهذه كتب من جاءوا بعدهم ملخصين أو شارحين أو مفرعين أو ناقدين وفاحصين، وتعتبر تلك الكتب ينابيع الفقه الحنفي، فقد جاء بعدهم المتأخرون من الفقهاء فشرحوها وفرعوا عليها، وأفتوا على مقتضاها، واستنبطوا الأدلة لما لم يذكر له أدلة منها، ثم اختصروا تلك الكتب في متون مختصرة جامعة ضابطة، وشرح تلك المتون علماء بشروح مستفيضة، أو غير مستفيضة، وهكذا كان ما اشتملت عليه هاتيك الكتب مادة الفقه الحنفي، غيروا أشكالها في أوضاع مختلفة، فكانت أحيانًا متنًا، وأحيانًا تطبق فتاوى في واقعات، ولم يزد على المادة شيء إلا التفريع عليها، والتخريج لمن يجوز منه التخريج.

مراتب الكتب في الفقه الحنفي

٥٩- لمحت مما ذكرنا أن الكتب التي روت الفقه الحنفي ليست في درجة واحدة من حيث قوة الرواية، وإذا أضيف إلى الكتب المروية ما أضافه المتأخرون من فتاوى وتخريجات المادة الفقهية التي انتقلت إليها من الأئمة الذين أنشئوا المذهب صارت الكتب في الفقه الحنفي مراتب ثلاثًا:

أولاها: الأصول وتسمى ظاهر الرواية كما قلنا، وهي مشتملة على أقوال أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد التي دونها الإمام محمد في كتبه الستة التي ذكرناها.

الثانية: النوادر: وهي مروية عن أصحاب المذهب المذكورين، ولكن في غير الكتب الستة المذكورة، بل في كتب أخرى للإمام محمد، كالكيسانيات والهارونيات، والجرجانيات، والرقيات. أو في كتب غيره، ككتب الحسن بن زياد وغيره، ويقول ابن عابدين: «إن من هذا القسم كتب الأمالي لأبي يوسف، ويقول في ذلك: ومنها كتب الأمالي لأبي يوسف، والأمالي جمع إملاء، وهو أن يقعد المجتهد وحوله تلامذته بالمحابر فيتكلم العالم بما فتحه الله تعالى عليه عن ظهر قلبه في العلم ويكتبه التلامذة، ثم يجمعون ما يكتبونه، فيصير كتابًا، فيسمونه الإملاء والأمالي، وكان ذلك عادة السلف من الفقهاء والمحدثين وأهل العربية، فاندرست لذهاب العلم والعلماء، وإلى الله المصير»[1].

ومن هذا القسم ما نقل بطريق الرواية المقررة كمرويات محمد بن سماعة ومعلي بن منصور وغيرهما في مسائل معينة، فإن هذه أيضًا تعد من النوادر، ولا تعد من الأصول.

وهذا القسم في مرتبة دون مرتبة القسم السابق، ولذا لو تعارضت الأصول والنوادر في حكم مسألة يؤخذ برواية الأصول، لأنها المعتبرة أصلا للمذهب، وهي أقوى سندًا.

الثالثة: الفتاوى والواقعات، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون فيما سئلوا عنه من مسائل واقعة لم يجدوا فيها رواية لأهل المذهب المتقدمين، وأولئك المتأخرون هم أصحاب أبي يوسف ومحمد، وأصحاب من بعدهم، وهم كثيرون، قد بينت أخباره كتب

---

(١) رسالة رسم المفتي ص١١٧.

الطبقات، وقد ذكر ابن عابدين بعض هؤلاء: «من أصحاب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله مثل: عصام بن يوسف، وابن رستم، ومحمد بن سماعة، وأبي سليمان الجوزجاني، وأبي حفص البخاري، ومن بعدهم مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل، ونصير بن يحيى، وأبي النصر القاسم بن سلام، وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل وأسباب ظهرت، وأول ما جمع فتاواهم فيما بلغنا كتاب النوازل للفقيه أبي الليث السمرقندي، ثم جمع المشايخ بعده كتبًا أخرى، منها مجموع النوازل والواقعات للناطفي، والواقعات للصدر الشهيد، ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة، كما في فتاوى قاضيخان وغيرها، وميز بعضهم كما في المحيط لرضي الدين السرخسي، فإنه ذكر أولا مسائل الأصول، ثم الأصول، ثم النوادر، ونعما فعل»[1].

ولا شك أن مسائل الواقعات والفتاوى أنزل مرتبة من الأصول والنوادر، لأن الأصول والنوادر أقوال أصحاب المذهب، وإن تفاوتت الرواية فيهما، أما الفتاوى والواقعات فهي تخريجات على أقوالهم، وقد تكون فيها مخالفة للمروي عنهم تتقبل على أنها اجتهاد من أصحابها، لا على أنها أقوال لأبي حنيفة وأصحابه، فهي تؤخذ على أنها آراء لهم، ولا يحمل الأقدمون شيئًا من نسبتها إليهم.

٦٠- ومن مجموع هذه الأقسام الثلاثة يتكون المذهب الحنفي، كما نوهنا، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وما يذكر من المسائل في هذه الكتب من غير خلاف يكون باتفاق أبي حنيفة وصاحبيه، وما يذكر فيه خلاف فهو على النحو الذي يبين، وكتب ظاهر الرواية تذكر خلاف أبي حنيفة وصاحبيه، وقد نذكر في أحوال قليلة خلاف زفر، أما كتب النوادر والفتاوى، ففي الغالبة تذكر خلافه، إن كان له خلاف.

والترجيح بين الأقوال المختلفة، موضعه الترجيح والتخريج في المذهب إن شاء الله تعالى.

---

(١) رسالة رسم المفتي ص١٧.

مكان فقه أبي حنيفة مما سبقه من فقه

٦١- نريد أن نخوض في بيان الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة استنباطه وكانت ينبوع فقهه، وأن نشير إلى موضوع تصدى له بعض الكتَّاب وهو مكان الفقه الحنفي مما سبقه من فقه، أكان مبتدعًا للمسلك الذي سلكه، وأكان فقهه جديدًا في بابه لم يسبق بمثله، أم كان هو متبعًا لمسلك سلك من قبل لم يأت فيه بجديد، أم كان أبو حنيفة متممًا لعمل ابتدأ في العراق، فجاء أبو حنيفة في نهايته، فأتم الدور، وأوفى على الغاية؟ تلك أحوال ثلاث، لا بد أن يكون أبو حنيفة في إحداها، ولقد ادعى المتعصبون له أنه أتى بجديد من التفكير الفقهي، وإن كان أساسه الكتاب والسنة والأثر الصحيح عن الصحابة، لكن لا يتمسك بذلك الادعاء، والحمد لله، أكثر المنتمين إليه المتبعين لمذهبه.

ولقد كان في مقابل هؤلاء الذين أفرطوا في التعصب من ادعى أن أبا حنيفة مكانه في الفقه مكان المتبع لم يأت بجديد إلا في التخريج، وسرعة التفريع، وعين هؤلاء صاحب هذه الطريقة الذي اتبعه فيها أبو حنيفة، وهو إبراهيم النخعي، ومن هؤلاء الدهلوي، فقد جاء في كتابه (حجة الله البالغة) ما نصه: «وكان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه، لا يجاوزه، إلا ما شاء الله، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه، دقيق النظر في وجوه التخريجات، مقبلا على الفروع أتم إقبال، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا، فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله، وجامع عبد الرزاق، ومصنف ابن أبي شيبة، قايسه بمذهبه، تجده لا يفارق تلك المحجة إلا في مواضع يسيرة، وهو في تلك اليسيرة أيضًا لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة»[1].

وفي هذا النص كما ترى حكم على أبي حنيفة بأنه لم يأت بتفكير فقهي جديد، بل هو متبع كل الاتباع، ناقل كل النقل لإبراهيم وأقرانه، لا يخرج عن آرائهم، إلا فيما لا يكون لهم اجتهاد فيه، وإن خرج فإلى أقوال علماء الكوفة، أو ليفرع ويخرج على أقوال إبراهيم وأقرانه.

ولا شك أن في هذا الحكم هضما لمكان أبي حنيفة في الفقه، لأنه يجعله مقلدًا، أو في حكم المقلد المتبع، لا صاحب المذهب المجتهد، ولو كان أبو حنيفة كذلك، ما كان له كل

(١) حجة الله البالغة جـ١ ص١٤٥.

ذلك التأثير فيمن لحقه من أجيال، وإن القدر الذي اشتملت عليه كتب الآثار التي اتخذها الدهلوي حجة له - ليس هو كل ما اشتملت عليه كتب ظاهر الرواية التي روت مذهب أبي حنيفة، بل لا تصل إلى مقدار النصف أو الربع، وإن كتب الآثار نفسها، وهي آثار محمد، وآثار أبي يوسف، فيها كثير من الأحاديث لم يكن عن طريق إبراهيم النخعي، بل بعضها كان عن طريق عطاء وابن عباس، وقد فتحنا كتاب الآثار لأبي يوسف فوجدنا الحديث الآتي عن أبي عباس، وهو يبين حكم الحج إن كان جماع قبل طواف الزيارة، وهذا نص ما في الآثار: «حدثنا يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة، عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في الرجل يجامع بعدما يقف بعرفات قبل أن يطوف بالبيت أن عليه بدنة، ويتم ما بقي من حجه، وحجه تام..» ثم يروي عن إبراهيم أنه قال في محرم جامع قبل عرفات أو بعده، قبل أن يطوف بالبيت عليه في الوجهين شاة، ويقضي ما بقي من حجه، وعليه الحج من قابل.

وقد قال محمد في آثاره: والقول ما قال ابن عباس رضي الله عنهما[1] ومذهب أبي حنيفة كما نصت كتب المذهب أن الجماع قبل الوقوف بعرفات يفسد الحج، والجماع بعد الوقوف لا يفسده، كما هو رأي ابن عباس[2].

وترى من هذا أن أبا حنيفة ترك رأي إبراهيم وراءه ظهريًّا، وأخذ بقول ابن عباس الذي رواه عطاء، وهذا من فقه مكة، لا من فقه الكوفة. فهو قد ترك إبراهيم والكوفة معًا، فأين في هذا من الاتباع المطلق لإبراهيم وأقرانه، أو أهل الكوفة، وذلك كثير من آثار أبي يوسف.

٦٢- والحق أن أبا حنيفة قد أتى فأنضج الفقه العراقي وأوفى فيه على الغاية، ولم يقتصر على ما وجد، بل سلك طريقًا قد ابتدأه غيره، وسار هو إلى آخر الدرب، فلسنا نغالي مغالاة المتعصبين، ولا نغمطه غمط الآخرين، إذ لا شك أن آراء إبراهيم النخعي كان لها تأثير كبير في تكوين منطق أبي حنيفة الفقهي، وأنها هي التي فتحت له عين الفقه، ولكن

---

(١) راجع الآثار لأبي يوسف وهامشه ص١١٨.
(٢) البدائع ص١٢٧ جـ٢.

ليس معنى ذلك أن أبا حنيفة لم يأخذ من غيره، ولم يسلك إلا طريقه هو، بل إن الفرض الذي يتفق مع الوقائع، ومجموع ما دون لأبي حنيفة من آراء فقهية - هو أن أبا حنيفة ابتدأ دراسته الفقهية بما تلقاه عن شيخه حماد من فقه إبراهيم النخعي وروايته، ثم كمل دراسته بما تلقاه عن غير حماد من روايات، وما استنبطه من أقيسة وبراهين، من وقت أن حل محل حماد في حلقته إلى أن مات، أي نحو ثلاثين سنة.

إن الراوي الذي نقل فقه إبراهيم إلى أبي حنيفة هو حماد بلا شك، فإنك تقرأ الآثار لأبي يوسف ومحمد، فتجد أن حمادًا هو سند الرواية عن إبراهيم إلا فيما ندر، فكأن أبا حنيفة في تلقيه عن حماد إنما كان يأخذ فقه إبراهيم، ولقد لزمه ليأخذ عنه الفقه، وإذا كان حماد قد مات قبل أبي حنيفة بثلاثين سنة، فإن المعقول أن أبا حنيفة كان في هذه المدة يواصل دراساته الحرة غير المقيدة، وفيها اتصل بكثيرين جدًّا من الفقهاء ودارسهم، بل هو في أثناء تلقيه عن حماد كان يأخذ عن غيره كعطاء بن أبي رباح، فليس بمعقول إذن أن يكون فقهه كله مستمدًا من فقه إبراهيم ، نعم إن إبراهيم كان فقهه معينًا استقى منه، بل كان أعظم الينابيع أثرًا في تكوينه، ولكنه لم يكن مقامه منه مقام المقلد المتبع، بل مقام المجتهد المختار، كما سيتبين.

٦٣- ومهما يكن موضع أبي حنيفة من إبراهيم فإنه بما لا مجال للريب فيه أنهما الشخصيتان البارزتان في تكوين الفقه العراقي، وأن منطقهما الفقهي متحد إلى درجة جعلت بعض العلماء يزعم ذلك الزعم، وهو أن شخصية المتأخر فانية في شخصية المتقدم، وهو زعم باطل، لأن الاتحاد في التفكير ليس كالاتحاد في الآراء، إذ الأول من قبيل المشاركة والاتفاق العقلي، والثاني من قبيل التقليد والاتباع، ولم يكن أبو حنيفة مقلدًا، بل قد صرح بأن له أن يجتهد كما اجتهد إبراهيم.

ومن أجل أن يستبين ذلك الاتحاد الفكري نشير بكلمة إلى إبراهيم النخعي:

كان إبراهيم فقيه الرأي بالعراق كما كان سعيد بن المسيب فقيه الحجاز، وكانا شخصيتين متقابلتين، وقد أدرك إبراهيم طائفة من الصحابة منهم أبو سعيد الخدري والسيدة عائشة رضي الله عنهما، ولكن أكثر رواياته كانت عن التابعين، وكان ينظر إلى معاني ما يرويه من الحديث أكثر من النظر إلى سنده.

كان ينقد الحديث من ناحية متنه ومعناه أكثر مما ينقده من ناحية رواته، حتى لقد قال فيه الأعمش: كان إبراهيم صيرفي الحديث، ولقد كان يستمع إلى الحديث فيقبل بعضه ويرد بعضه بناء على ما أداه إليه نقده وفحصه، وكان يقول: «إني لأسمع الحديث فأنظر إلى ما يؤخذ منه، وأدع سائره» وقد كان كثير الإرسال في الحديث، وكان مع ذلك يتحرج في الرواية عن رسول الله ﷺ، ويؤثر أن يقول: قال الصحابي: عن أن يقول قال رسول الله، وقيل له: يا أبا عمران، أما بلغك حديث عن النبي ﷺ تحدثنا به؟ قال: بلى، ولكن أقول: قال عمر، قال عبد الله، قال علقمة، قال الأسود. أحب إلي وأهون، وكان يتحدث بمعاني الأحاديث من غير تمسك بنصها.

ومن كل هذا يتبين أنه كان يتجه إلى دراسة الآثار دراسة عقلية يفهم نصوصها ويتجه إلى معانيها، ويستخلص الأحكام منها بالرأي والقياس ولقد كان يقول: «لا يستقيم رأي بلا رواية، ولا رواية بلا رأي» فكان يدرس الفقه من الروايات، ويفهم الروايات بالرأي والعقل، فيأخذ فقهها، وبذلك عد بحق أول شخصية فقهية في العراق جعلت لفقه الرأي به كونًا ووجودًا، ومعنى مقبولا.

ويظهر أن إبراهيم، مع أنه شيخ فقهاء الرأي بالعراق وإمامهم، لم يكن ممن يسير وراء الفروض الفقهية المجردة كثيرًا، ولذلك ما كان يفتي، حتى يستفتى، ولا يفرض قبل السؤال، بل يجيب إذا سئل، وروى بعضهم فقال: «جلست إلى إبراهيم ما بين العصر إلى المغرب فلم يتكلم، فلما مات سمعت الحكم وحمادا يقولان: قال إبراهيم فأخبرتهما بجلوسي فلم يتكلم، فقالا: أما إنه لا يتكلم حتى يسأل»، ولقد قال: «وددت أني لم أكن تكلمت ولو وجدت بدًا من الكلام ما تكلمت، وإن زمانًا صرت فيه فقيه الكوفة لزمان سوء».

ويظهر أنه نشأ في بيئة فقهية، فأسرته كلها فقهاء، فخاله علقمة فقيه، وابنا خاله الأسود وعبد الرحمن فقيهان.

ولما مات سنة ٩٥ قال الشعبي معاصره: «دفنتم أفقه الناس، قيل: ومن الحسن؟ قال: أفقه من الحسن، ومن أهل البصرة، ومن أهل الكوفة وأهل الشام وأهل الحجاز».

٦٤- هذا هو إبراهيم فقيه العراق الذي تأثر أبو حنيفة خطاه أولا، ثم استقل بتكوين فقهه ثانيًا، وترى اتحادًا في الفكر الفقهي بين الرجلين.

فكلاهما كان يتجه إلى نقد الحديث من حيث معناه كما سنوضح ذلك عند الكلام في اعتماد أبي حنيفة على الحديث، وكلاهما كان يفسر الحديث تفسيرًا فقهيًّا يستخرج من ثناياه العلل التي تبنى عليها الأحكام ليطرد بها القياس، وإبراهيم كان يكثر من إرسال الحديث، وأبو حنيفة كان يقبل المراسيل، ويحتج بها.

ولكن مع هذه الموافقة في المنحى الفقهي للرجلين نجدهما يفترقان في أمرين بارزين: (أحدهما) أن أبا حنيفة أخذ كثيرا من فقه مكة والمدينة، ومسند أحاديثه والآثار يدلان على أنه لا يمتنع عن التحديث عن رسول الله ﷺ.

ثانيهما - أن أبا حنيفة كان يكثر من التفريع، ويفرض الفروض ولا يقتصر على ما يسأل عنه، وكان يقدر مسائل لم تقع ويبين حكمها، ويوضح أدلتها، فلم يقتصر على ما كان يسأل عنه، كما فعل إبراهيم، ولمكان أبي حنيفة في هذا النوع من الاستنباط نخصه بكلمة.

الفقه التقديري وأبو حنيفة

٦٥- يقصد بالفقه التقديري، الفتوى في مسائل لم تقع، ويفرض وقوعها، وقد كثر هذا النوع من الفقه عند أهل القياس والرأي من الفقهاء، لأنهم إذ يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة يوجهونها، فيضطرون إلى فرض وقائع، لكي يسيروا بما اقتبسوا من علل للأحكام في مسارها واتجاهها فيوضحوها بتطبيقها على وقائع مفروضة لم توجد، وقد أكثر أبو حنيفة من ذلك، إذ أكثر من القياس، واستخراج العلل من ثنايا النصوص وما يلابسها، حتى لقد ادعى أنه وضع ستين ألف مسألة، وقيل: وضع ثلاثمائة ألف مسألة، والرقم الأول كبير لا يخلو من مبالغة ظاهرة، فالثاني أحرى بالرفض.

ولقد جاء في تاريخ بغداد أنه عندما نزل قتادة الكوفة وقام إليه أبو حنيفة، قال له: أبا الخطاب ما تقول في رجل غاب عن أهله أعوامًا، فظنت امرأته أن زوجها مات، فتزوجت ثم رجع زوجها الأول، ما تقول في صداقها؟ وكان قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه: لئن حدث بحديث ليكذبن، ولئن قال برأي نفسه ليخطئن، فقال قتادة: «ويحك، أوقعت هذه المسألة؟ قال: لا، قال: فلم تسألني عما لم يقع؟ قال أبو حنيفة: إنا نستعد للبلاء قبل نزوله فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه، والخروج منه»[1].

هذه وجهة نظر أبي حنيفة في اتجاهه إلى الفرض والتقدير نتيجة لتعمقه في فهم النصوص، وعمله على اطراد عمومها، وتعميم الحكم في كل ما تتوافر فيه عللها، ولذلك اقترن وجود الفقه التقديري بوجود الرأي والقياس.

٦٦- لقد ادعى الحجوي أن أبا حنيفة هو الذي أحدث الفقه التقديري، فقال: «كان الفقه في الزمن النبوي هو التصريح بحكم ما وقع بالفعل، أما من بعده من الصحابة وكبار التابعين وصغارهم، فكانوا يبنون حكم ما نزل بالفعل في زمنهم، ويحفظون أحكام ما كان نزل في الزمن قبلهم. فنما الفقه وزادت فروعه نوعًا، أما أبو حنيفة فهو الذي تجرد لفرض

(١) تاريخ بغداد جـ١٢ ص٣٤٨.

المسائل، وتقدير وقوعها، وفرض أحكامها إما بالقياس على ما وقع، وإما باندراجها في العموم، فزاد الفقه نموًا وعظمة»[1].

هذه دعوى الحجوى، ونحن نرى أن أبا حنيفة لم يحدث الفقه التقديري، ولكنه نماه ووسعه وزاد فيه بما أكثر من التفريع والقياس، وعندي أن الفقه التقديري وجد قبل أبي حنيفة في وسط فقهاء الرأي، وإن كان إبراهيم النخعي قد تحاماه، أو على التحقيق لم يسر فيه إلى مداه، فكان لا يجيب حتى يسأل، فلا يفرع هو من تلقاء نفسه، ولقد ذكر لنا الشعبي أنه كان يشكو من أن الفقهاء في دراساتهم يقولون: أرأيت لو كان كذا - وهذا هو التقدير والفرض، وكان يسميهم الأرأيتين، فقد جاء في الموافقات للشاطبي أن الشعبي أوصى بعض من تلقوا عنه، فقال: «احفظ عني ثلاثًا، إذا سئلت في مسألة فأجبت فيها، فلا تتبع مسألتك «أرأيت». إن الله تعالى قال في كتابه الكريم ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ...(٤٣)﴾ [الفرقان]. والثانية إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئًا بشيء، فربما حرمت حلالا، أو حللت حرامًا، والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم، فقل: لا أعلم».

ولقد روي عنه أنه كان يقول: «والله لقد بغَّض هؤلاء القوم إليَّ المسجد فهو أبغض إليَّ من كناسة داري، قيل: ومن هم يا أبا عمر؟ قال: الأرأيتيون»: وإذا كان الشعبي قد مات قبل أن ينضج أبو حنيفة، إذ كان لا يزال تلميذًا لحماد فقد مات سنة ١٠٩، والفقه التقديري كان شائعًا في الكوفة في عهده فلا بد أن أبا حنيفة لم يحدثه، ولكن قد وجده، فنماه وزاد فيه، وأكثر.

٦٧- ولقد سلك الفقهاء من بعد أبي حنيفة مسلك الفرض والتقدير، وإن اختلفوا في المقدار. فالليث والشافعي وغيرهم من الفقهاء كانوا يفرضون مسائل أحيانًا ويفتون فيها، وكان في ذلك نمو عظيم للفقه والاستنباط، ومعرفة أحكام الواقعات والنوازل قبل وقوعها، واستعدادًا للبلاء قبل نزوله، على حد تعبير أبي حنيفة رضي الله عنه.

ومع أن أكثر الأئمة والمجتهدين قد اتجهوا إلى التقدير في الفقه، فقد اختلف العلماء في جوازه، فقال بعضهم لا يجوز، وبعضهم قال يجوز، وابن القيم فصل، فقال «إن كان في

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي جـ٢ ص١٠٧.

المسألة (المفروضة) نص من كتاب أو سنة أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإلا فإن كانت بعيدة الوقوع أو متعذرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن لم تكن نادرة وغرض السائل الإحاطة بعلمها، ليكون منها على بصيرة يستحب له الجواب بما يعلم، ولا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك، ويعتبر نظائرها، ويفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى».

وفي الحق أن تقرير المسائل غير الواقعة ما دامت ممكنة، ومما يقع بين الناس - أمر لا بد منه لدارس الفقه، بل إن ذلك هو لب العلم وروحه، ومن وقت أن صار الفقه علما يتدارس بين المسلمين تحت ظل كتاب الله، مستقيًا من سنة رسول الله ﷺ، والمسائل الممكنة الوقوع تفرض، وتفرض لها أحكام، وبذلك دون الفقه، وحفظت آثار السابقين، وإذا كان لفقهاء الرأي في ذلك السبق، فهو سبق إلى فضل، وإلى أمر ترتب عليه خير كثير، ونفع عميم، ولولا ذلك لدرس العلم بموت العلماء، ولم تؤثر تلك الآراء الفقهية الباقية الخالدة، التي أعطاها القدم بهاء وجلالا.

٦٨- ولكن جاء بعض الفقهاء بعد القرن الثالث، فشغلوا أنفسهم بالتفريع حتى فرضوا مسائل لا تقع، بل لا يتصور وقوعها، ويستحيل في العقل وجودها[1] فنظر الفقهاء المجيدون إلى ذلك نظرة قاتمة، واستنكروه، ووجد منهم من حرم فرض المسائل أو استنباط أحكام لها، وعد ذلك بدعًا في الدين مستنكرًا، أخذ يسوق له أدلة ظنها مبطلة له.

وعندي أن الفرض أمر لا بد منه لنمو الفقه، واستنباط قواعده ووضع أصوله، ولكن في حدود الممكن القريب الوقوع، لا المستحيل.

(١) جاء في شرح مسلم «مما زاد الفقه صعوبة ما اتسع فيه أهل المذاهب من التفريعات والفروع، حتى إنهم فرضوا ما يستحيل وقوعه، عادة فقالوا: لو وطئ الخنثى نفسه فولد هل يرث ولده بالأبوة أو الأمومة أو هما، ولو توالد له ولد من بطنه، وآخر من ظهره لم يتوارثا، لأنهما لم يجتمعا في بطن ولا ظهر، واعتذر بعضهم عن ذلك بأنهم فرضوا ما يقتضيه الفقه بتقدير الوقوع، ورده المازري بأنه ليس من شأن الفقه تقدير خوارق العادة، قال السنوسي بعده: ولو اشتغل الإنسان بما يخصه من واجب ونحوه، ويتعلم أمراض قلبه وأدويتها وإتقان عقائده، والتفقه على معنى القرآن والحديث لكان أزكى لعلمه وأضوأ لقلبه».

الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة فقهه

٦٠ - قد أكثر أبو حنيفة من التفريع في المسائل ودراستها حتى أدته كثرة التفريع إلى فرض مسائل لم تقع، وهي ممكنة الوقوع، يبين مخارجها وأحكامها، وكتب محمد مشحونة بالفروع المنقولة عنه، والمتأمل فيها، والمتعرف لأسرارها يراها مرتبطة بتفصيلات محكمة، فلا بد أن تكون قائمة على أصول، ولا بد أن تكون مؤسسة على قواعد الاستنباط، ولم يسعفنا التاريخ الفقهي ببيان هذه القواعد مفصلة بسند متصل إلى أبي حنيفة نفسه، ولكن مما لا شك فيه أن هناك قواعد كانت معتبرة لدى أبي حنيفة فرع عليها، واستخرج الأحكام على ضوئها وبهدايتها.

٧٠- ولقد وجدنا في كتب المتأخرين أصولا مفصلة، قرروا أنها أصول الاستنباط في المذهب الحنفي، وذكروا اختلافات بين أئمة ذلك المذهب في هذه الأصول، فقالوا هذا الأصل هو رأي أبي حنيفة، وذلك رأي صاحبيه، وذلك رأيهم جميعًا. وهكذا.

ولكن قال الدهلوي في كتابه «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف»: واعلم أني وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الاختلاف بين أبي حنيفة والشافعي على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم، وعندي أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين، ولا يلحقه البيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص، وأن لا ترجيح بكثرة الرواة، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا، وإن موجب الأمر هو الوجوب البتة، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة، وأنها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليها - من صنائع المتقدمين في استنباطهم، كما يفعل البزدوي».

ويكرر الدهلوي هذا المعنى في كتابه «حجة الله البالغة» ثم يستدل على عدم نقل شيء من ذلك عن أبي حنيفة وصاحبيه بترك العمل بحديث الراوي غير الفقيه، إذا خالف القياس، أو انسد باب الرأي على حد تعبير الدهلوي، ويقول: «ويكفيك دليلا على هذا قول المحققين في مسألة: لا يجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة

دون الفقه، إذا انسد باب الرأي، كحديث المصراة - إن هذا مذهب عيسى بن أبان - واختاره كثير من المتأخرين، وذهب الكرخي، وتبعه كثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس، قالوا: لم ينقل هذا القول عن أصحابنا، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس، ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا، وإن كان مخالفًا القياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلت بالقياس»[1].

٧١- هذا الكلام يدل بلا ريب على أن الأصول التي يذكرها الحنفية على أنها أصول المذهب الحنفي، أو الأصول التي بنى عليها أئمته استنباطهم، ليست من وضع أئمته حتى يقال إنهم وضعوها أنفسهم بالاستنباط على أساسها، بل هي من وضع العلماء في ذلك المذهب الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التي يضبط بها استنباط فروع المذهب، فهي جاءت متأخرة عن الفروع.

٧٢- ولكن مع أن هذه الأصول قد استنبطها المتأخرون، ولم تؤثر عن الأئمة وتلاميذهم لا بد من الإشارة إلى أمور ثلاثة، وتقرير الحقائق بشأنها.

أولها: أن أبا حنيفة، وإن لم يؤثر عنه أصول مفصلة للأحكام التي استنبطها، لا بد أن تكون له أصول لاحظها عند استنباطه، وإن لم يدونها، كما لم يدون فروعه، فإن التماسك الفكري بين هذه الفروع المأثورة، الذي يستبين عند ترديد النظر يكشف عن فقيه كان يقيد نفسه بقواعد لا يخرج عن حدودها، ولا يتجاوز أقطارها، وكونه لم يدونها ليس دليلا على عدم وجودها، فإنه لم يدون الفروع التي رواها أصحابه عنه، ثم كون أصحابه لم ينقلوها عنه ليس دليلا أيضًا على أنها لم تكن قائمة، فإنهم لم ينقلوا كل أدلته، بل لم ينقلوا إلا القليل منها، كما في كتب أبي يوسف عندما كان يتصدى لبيان الخلاف بينه وبين غيره من الفقهاء كاختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والرد على سير الأوزاعي، وكما جاء في كتاب الخراج من ذكر خلافه معه أو مع غيره، وأكثر كتب محمد لم تذكر فيها أدلة، وإن كان التفريع يعلن في كثير من الأحيان عن مناط الاستنباط.

(١) حجة الله البالغة جـ١ ص١٥٩.

ثانيها: أن العلماء الذين استنبطوا الأصول المدونة كالبزدوي وغيره كانوا يتلمسونها من أقوال الأئمة والفروع المأثورة عنهم، إذا نسبوا تلك القواعد للأئمة، ويذكرون أحيانًا الفروع الدالة على صحة النسبة في هذه القاعدة، أو بالأحرى الدالة على هذه القاعدة كانت ملاحظة عند استنباط أحكام هذه الفروع، وما لا يذكرون فيه فروعًا مسندة للأئمة يكون آراء لبعض الفقهاء في المذهب الحنفي، كالكرخي، وكثيرًا ما يكون ذلك في أمور نظرية ما ينبني عليها من عمل قدر قليل.

وعلى ذلك نستطيع تقسيم الأصول الحنفية إلى قسمين: قسم ينسبونه إلى الأئمة على أنه القواعد التي لاحظوها عند الاستنباط، وهذا يذكرون فيه الفروع الدالة على صحة القاعدة، أو على التحقيق صحة نسبتها، والقسم الثاني آراء فقهاء المذهب الحنفي، كرأي عيسى بن أبان في رواية الواحد الضابط غير الفقيه إذا كانت مخالفة للقياس.

والقسم الأول: تجب العناية به عند التصدي لدراسة الأصول التفصيلية لآراء أبي حنيفة، وسنعرف في هذه الدراسة مقدار ضبط القاعدة لهذه الفروع، وسيكون عندنا الكتب التي تصدت لهذه الأصول، وعمادها أصول فخر الإسلام البزدوي، فلم نجد في هذا المقام أوفى منه.

ثالثها: أن أبا حنيفة وإن لم يؤثر عنه قواعد تفصيلية في الاستنباط قد أثرت عنه قواعد عامة للاستدلال، فقد ذكر كتَّاب المناقب وغيرهم ممن تصدوا لبيان تاريخه الينابيع التي استقى منها فقهه، وتواترت أقواله في هذه الأدلة إجمالا لا تفصيلا، ولا شك أنه لا بد عند دراسة الأصول التي بنى عليها استنباطه من الاتجاه إلى هذه الأدلة التي ذكرها، فنأخذ من أقواله عددها، ومن استنباط المخرجين في الفقه الحنفي بعض بيانها وتفصيلها.

٧٣- جاء في كتاب تاريخ بغداد نقلا عن أبي حنيفة ما نصه: «آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد، فبسنة رسول الله ﷺ فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول الصحابة، آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر - أو جاء - إلى إبراهيم، والشعبي، وابن سيرين، والحسن، وعطاء، وسعيد ين المسيب - وعدد رجالا - فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا»[١].

ومثل ذلك جاء في الانتقاء لابن عبد البر[٢].

وجاء في مناقب أبي حنيفة للموفق المكي ما نصه: «وكلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلحت عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغًا، ثم يرجع إلى الاستحسان، أيهما كان أوفق رجع إليه، قال سهل: هذا علم أبي حنيفة رحمه الله، علم العامة[٣].

وجاء فيه أيضًا: كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث، والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي ﷺ، عن أصحابه وكان عارفًا بحديث أهل الكوفة، شديد الاتباع لما كان عليه ببلده»[٤].

٧٤- هذه نصوص ثلاثة مأثورة عن علم أبي حنيفة، وقد اخترناها من روايات كثيرة في معناها، وهذه النصوص الثلاثة في مجموعها تدل على مجموع المصادر عند أبي حنيفة.

فالنص الأول المنقول في تاريخ بغداد والانتقاء يفيد أن الدليل الأول عند أبي حنيفة الكتاب، والثاني السنة، والثالث ما أجمع عليه الصحابة وما اختلفوا فيه لا يخرج من قولهم

(١) تاريخ بغداد جـ٣ ص٣٦٨.
(٢) الانتقاء ص١٤٣.
(٣) المناقب جـ١ ص٨٢.
(٤) جـ١ ص٨٩.

إلى قول غيرهم، بل يختار من أقوالهم أيها شاء، ومشيئته مربوطة بما هو أقيس في نظره أو أكثر موافقة للمستنبط من الكتاب والسنة.

والنص الثاني يفيد أنه حيث لا نص ولا قول صحابي يأخذ بالقياس ما وجده سائغًا، فإن لم يستسغ ما يؤدي إليه القياس أخذ بالاستحسان ما استقام له، فإن لم يستقم له أخذ بما يتعامل به الناس، أي أخذ بالعرف، فهذا النص يذكر ثلاثة أدلة كما ذكر الأول ثلاثة، والثلاثة هنا هي القياس، والاستحسان، والعرف.

والنص الثالث يستفاد منه اتباعه لما عليه الناس ببلده، ومن كان يتبع ما عليه الناس ببلده فهو أولى أن يتبع ما عليه الفقهاء جميعًا، وبذلك يستفاد من هذا النص أنه يأخذ بإجماع الفقهاء.

وعلى ذلك تكون الأدلة الفقهية عند أبي حنيفة سبعة: الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف.

هذه هي الأدلة المعتبرة التي أقام عليها أبو حنيفة استنباطه الفقهي، ونريد أن نفصل تلك الأدلة مما كتبه علماء الأصول على مقتضى مذهب أبي حنيفة، نتتبعهم في استنباطهم، ونناقشهم إن احتاج الأمر إلى مناقشة، ولن نتعرض لتفصيلات علم الأصول إلا بمقدار ما يوضح لنا فقه أبي حنيفة، فلا نخوض في هذه المسائل لبيان أصول الحنفية في ذاتها، ولكن لنبين اتجاهات الاستنباط عند أبي حنيفة، ولا نتجاوز ذلك القدر، ولنبدأ ببيان أولها، وهو الكتاب.

١- الكتاب

٧٥- أثار الفقهاء في المذهب الحنفي بحثًا حول القرآن، وهو: هل القرآن مجموع النظم والمعنى، أي العبارة ومعناها الذي تدل عليه، أم القرآن هو المعنى فقط؟ وإن جمهور العلماء أجمع على أن القرآن هو النظم والمعنى، ونريد هنا أن نعرف رأي أبي حنيفة في هذا المقام، أهو يرى أن القرآن هو المعنى فقط أم هو مجموع المعنى والعبارة كما يرى الجمهور؟ لم يوجد نص لأبي حنيفة في ذلك، ولكن وجد فرع يؤدي تخريجه إلى أحد الرأيين، وجرت مناقشة الفقهاء حول استنباط رأيه في هذا الفرع، فلنذكره، واستنباط العلماء منه، ثم لنذكر رأينا فيها.

وهذا الفرع هو أن قراءة القرآن الكريم في الصلاة بالفارسية تجزئ، ويعتبر الشخص أدى ركن القراءة عند أبي حنيفة، سواء أكان عاجزًا عن القراءة العربية أم غير عاجز، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز، وقال أبو يوسف ومحمد: لا تقبل القراءة بغير العربية، إلا في حالة العجز عن العربية، وقال الشافعي: لا تجزئ القراءة بغير العربية، ولو كان عاجزًا، وفي هذه الحالة، يدعو الله بها يعرف ويسبح.

ولقد روى فخر الإسلام البزدوي عن نوح بن أبي مريم الجامع عن أبي حنيفة أنه رجع عن قوله ذاك، وقد جاء في كشف الأسرار ما نصه: «وقد صح رجوعه إلى قول العامة، رواه نوح بن أبي مريم عنه، وذكره المصنف (أي فخر الإسلام البزدوي) في شرح المبسوط، وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد، وعامة المحققين وعليه الفتوى[١]».

ولكن المذكور في السرخسي، والمروي في كتب الإمام محمد في ظاهر الرواية وغيرها هو الرأي الأول، ولم يرو هذا الرجوع إلا نوح هذا، وإن كان قد قال بعض العلماء إن رواية نوح هي الأصح[٢].

هذا هو المنقول في هذا الفرع، وقد خرج بعض العلماء على رأي أبي حنيفة هذا في جواز القراءة بغير العربية وجوب سجدة التلاوة لمن تلا آية سجدة بغير العربية، وحرمة

(١) كشف الأسرار للشيخ عبد العزيز البخاري جـ١ ص٢٥.
(٢) شرح المنار لابن عبد الملك ص٩.

قراءة القرآن الكريم من الجنب والحائض والنفساء بغير العربية، وحرمة مس المصحف المترجم إلى غير العربية من غير المتوضئ، ولكن الذي اختاره شيخ الإسلام جواهر زاده، ومعه جمع من المشايخ، واستحسنه الأكثرون هو أن جواز القراءة بغير العربية رخصة خاصة بالصلاة لا تعدوها عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وعلى ذلك لا يعطي المعنى حكم القرآن في حق المس وحق سجود التلاوة، والقراءة ممن لا تجوز منه القراءة.

وقد قيد العلماء بالاتفاق ذلك الجواز بأن تكون الآية غير مؤولة، ولا محتملة لعدة معان، فإن كانت كذلك لم تجزئ قراءتها عند الكل، لأن ذلك تفسير للقرآن وليس بمعنى القرآن المتعين، فلا يجزئ في الصلاة.

٧٦- هذا هو الفرع الذي جعل أساسًا لمعرفة رأي أبي حنيفة في القرآن، وكونه النظم والمعنى أو المعنى فقط، وقد قال فخر الإسلام البزدوي إن رأى أبي حنيفة أنه اسم للنظم والمعنى جميعًا، ورد زعم العلماء الذين استنبطوا من ذلك الفرع أن رأي أبي حنيفة هو أن القرآن هو المعنى فقط بردين:

أحدهما: أن هذا من قبيل الرخصة، وليس بدليل على أنه يرى أن القرآن معنى فقط، بل هو يرى أن القرآن ركنان: نظم ومعنى، كما أن الإيمان ركنان: تصديق بالقلب وإقرار باللسان، ولكن رخص للمصلي أن يقرأ بالفارسية تيسيرًا له، إذ عساه يعرف العربية، ولكن لم يروض لسانه عليها فيتعسر نطقه، ويأكل بعض الحروف، فأجيز له قراءة معنى القرآن، حتى يتيسر له أن ينطق مستقيمًا، كما أجيز لمن يكون في حال اضطرار، وخشية الموت أن يخفي إيمانه، ولا ينطق بكلمة الإسلام، فلا يقر بالإسلام لخشية الأذى وتوقعه، وقلبه مطمئن بالإيمان.

وتخريج الكلام على هذا النحو قد يتفق بعض الاتفاق مع عصر أبي حنيفة، إذ إن أبا حنيفة الذي عاش أكثر من خمسين سنة في العصر الأموي، قد أدرك الفرس، وهم يدخلون في دين الله أفواجا، وهم يلوون ألسنتهم بالعربية، لا يحسنون النطق بها ولا تستطيع ألسنتهم إخراج الحروف العربية من مخارجها وإن عرفوا العربية في الجملة، واستطاعوا التفاهم بها بشكل عام، ثم رآهم ينطقون بآي القرآن الكريم نطقًا شائها، ألسنتهم تأكل

حروفها، وينطقون بألفاظ التكبير، ولفظ الجلالة نطقًا غير حسن، فرأى أنه يجوز للأعجمي تيسيرًا ورخصة أن يقرأ معاني الآية المحكمة التي لا تقبل تأويلا، وأن ينطق ألفاظ التكبير بالفارسية.

ويرشح لذلك المعنى ما قرره العلماء من أن الخلاف في جواز القراءة بالفارسية للعارف بالعربية، إنما هو فيمن لا يتهم بشيء من البدع، أما من قرأ بالفارسية وهو يجيد العربية ابتداعًا، فلا يجوز منه ذلك بالإجماع[1]، وهذا يدل على أن الغرض التيسير لمن لم يعجز عن العربية، ولكن لم يروض لسانه عليها، ولم يمرن عليها، وهذا تخريج حسن مقبول على أساس ذلك النحو من البيان.

ثانيهما: أن أبا حنيفة قد رجع عن هذا القول إلى قول الصاحبين، وهو أنه لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية إلا للعاجز عنها، ويكون ذلك من قبيل الدعاء لا على أنه قرآن، وقد جاء في شرح المنار: والأصح أنه رجع عن هذا القول، كما روى نوح بن أبي مريم، لأنه يلزم منه أحد الأمرين، إما بطلان تعريف القرآن لأن الفارسية غير مكتوبة في المصاحف، أو جواز الصلاة بدون القرآن، لأنه اسم للفظ والمعنى»[2].

هذا هو المنقول عن البزدوي، ولكن قد ذكرنا أن كتب ظاهر الرواية وغيرها من كتب الإمام محمد ليس فيها ذلك النقل في الرجوع، وهل لنا مع ذلك أن نأخذ بمجموع الروايتين، ونقول: إن أبا حنيفة كان يرى ذلك في دور من أدوار تفكيره الفقهي عندما كان يرى عدم استقامة نطق من كانوا يسلمون من فارس، ولعدم استمكانهم من اللسان العربي، فلما زالت هذه الحاجة، وخشي أن يتخذ ذلك بعض ذوي البدع ذريعة لإفساد الدين، وعسى أن يهجر القرآن الكريم المعجز بهذا - رجع عن ذلك الرأي.

٧٧- هذا مسلك البزدوي، لا يرى أن الحكم الذي يقرره أبو حنيفة في ذلك الفرع يخرجه عن قول عامة العلماء في أن القرآن الكريم نظم ومعنى، ولكن إذا رجعنا إلى مبسوط السرخسي الذي شرح فيه كتب ظاهر الرواية نراه يقرر أن أبا حنيفة يرى أن القرآن الكريم

(١) كشف الأسرار جـ١ ص٢٥.
(٢) شرح المنار لابن عبد الملك ص٩، ١٠.

معنى فقط، إذ إن الأدلة التي يسوقها لبيان وجهة نظر أبي حنيفة في تجويز القراءة بغير العربية تصرح، أو على الأقل تؤدي في نتائجها الصريحة إلى الحكم بأن القرآن الكريم هو معنى فقط، ولننقل لك عبارته بنصها مع طولها وها هي ذي:

«وإذا قرأ في صلاته بالفارسية جاز عند أبي حنيفة رحمه الله ويكره، وعندهما لا يجوز إذا كان يحسن العربية، وإذا كان لا يحسنها يجوز، وعند الشافعي رضي الله عنه لا تجوز القراءة إذا كانت بالفارسية بحال، ولكنه إن كان لا يحسن العربية، وهو أمي يصلي بغير قراءة، وكذلك الخلاف إذا تشهد بالفارسية، أو خطب الإمام يوم الجمعة بالفارسية.. أما الشافعي رحمه الله فيقول إن الفارسية غير القرآن، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ...﴿٣﴾﴾ [الزخرف]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا ...﴿٤٤﴾﴾ [فصلت]-الآية، فالواجب قراءة القرآن الكريم، فلا يتأدى بغير العربية، والفارسية من كلام الناس، فتفسد الصلاة، وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا: القرآن معجز والإعجاز في النظم والمعنى، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلا بهما، وإذا عجز عن النظم أتى مما قدر عليه، كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء.. وأبو حنيفة رحمه الله استدل بما روي أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضي الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكانوا يقرءون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية، ثم الواجب قراءة المعجز، والإعجاز في المعنى، فإن القرآن حجة على الناس كافة وعجز الفرس عن الإتيان بمثله، إنما يظهر بلسانهم، والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا محدث، واللغات كلها محدثة فعرفنا أنه لا يجوز أن يقال إنه قرآن بلسان مخصوص، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الشعراء] وقد كان بلسانهم، ولو آمن بالفارسية كان مؤمنًا، وكذلك لو سمى عند الذبائح بالفارسية أو لبّى بالفارسية، فكذلك إذا كبر، وقرأ بالفارسية، ولقد عقب السرخسي على ذلك الكلام بقوله: «ثم عند أبي حنيفة رحمه الله إنما يجوز إذا قرأ بالفارسية إذا كان يتيقن بأنه معنى العربية، فأما إذا صلى بتفسير القرآن، فإنه لا يجوز لأنه غير مقطوع به»[1].

٧٨- هذا كلام السرخسي، وهو صريح، ويؤدي في نتائجه إلى الحكم لا محالة بأن رأي أبي حنيفة أن القرآن معنى فقط، وليس اللفظ جزءًا من مدلوله، لأن الألفاظ محدثة،

(١) المبسوط للسرخسي جـ١ ص٢٧.

والمعاني قديمة، والقرآن قديم، فالقرآن هو المعاني، ولأن الإعجاز في المعنى لا اللفظ، فالمعنى هو القرآن، وعلى هذا يكون السرخسي ممن يحكمون بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن هو المعنى فقط، وأنه ليس مجموع النظم والمعنى، فهل هذا هو الصحيح؟

قد ذكرنا مسلك البزدوي، وهذا مسلك السرخسي، فلنوازن بين المسلكين ولنختر منهما ما نراه أقرب إلى المعقول، وإلى روح العصر الذي كان يعيش فيه أبو حنيفة، وإلى تفكير أبي حنيفة.

إن الأدلة التي ساقها السرخسي ليست مأثورة عن أبي حنيفة بلا ريب، ولكنها دفاع الشراح عن رأيه، وتوجيههم لفكره ونظره، فإذا أدت مقدماتها إلى نتائج أوسع مما روي عن الإمام، فإنما يحمل هؤلاء تبعة الزائد، وعليهم أن يؤيدوه إن كانوا يريدون أن ينسبوه إلى الإمام، وعلى ذلك يكون الحكم أن أبا حنيفة يرى أن القرآن الكريم معنى فقط، وهو أوسع من النص المروي في القراءة، يحتاج إلى إثبات في إسناده إلى الإمام، ولم يثبت ذلك القول للإمام بسند قوي أو ضعيف، فإذا خرج ما روى عنه على غير ذلك النحو تخريجًا لا يكون فيه تزيد على الإمام، ولا يؤدي إلى نتائج أبعد غاية، وأوسع شمولا من الفرع المنصوص عليه - كان ذلك أحرى بالقبول، وأقرب إلى المعقول.

وإن تخريج البزدوي هو الأقرب إلى روح العصر، فوق أنه لا تزَيُّد فيه، وهو قصر للمأثور على قدر لا يتجاوز، إذ قد بينا أن عصر أبي حنيفة كان فيه بلا ريب ناس يعرفون العربية، ولا تلين ألسنتهم بالنطق بها، وأن التيسير والمحافظة على نظم القرآن من عبث الألسنة الضعيفة كانا يسوغان أن يذكروا المعاني المحكمة، وهي دعاء يزكي القلب، ويتفق مع الغرض من القراءة، وليس فيه إفساد لألفاظ القرآن الكريم، وأن الكلام الذي ساقه السرخسي في الاستدلال لأبي حنيفة قد أتى فيه بقضايا لم تكن مما خاض فيه الناس في عصر أبي حنيفة، لأن الأمر في شأنها كان من المسلمات التي لا يجري حولها الجدل، فالكلام يعتمد على أن إعجاز القرآن كان في معناه لا فى نظمه، وذلك أمر فوق أنه يخالف الحقائق المقررة الثابتة عند أهل العلم لم يكن محل نظر في العصر الأموي، والسنين الأولى من العصر العباسي، بل لقد خاض الناس بعد ذلك في مثل هذه الموضوعات، عندما نقل العلم الهندي، ونقل ما

عند الهنود من مذهب الصرفة، وتصدى العلماء في القرن الرابع وما وليه من قرون لإثبات القضية التي كانت من المسلمات، وهي أن إعجاز القرآن في نظمه أولا وبالذات، وإن كانت معانيه فيها إعجاز، فهذا الكلام الذي ساقه السرخسي هنا هو روح عصر السرخسي لا عصر أبي حنيفة.

وفي كلام السرخسي خوض في كون القرآن قديمًا أو مخلوقًا، وذلك ما كان أبو حنيفة يتحامى الخوض فيه، وقد أثبتنا عند الكلام في هذا ما يؤيد ذلك، فلا يمكن أن يكون هذا الاستدلال الذي ساقه مما يتفق مع تفكير أبي حنيفة، ودراسته، وتكون النتائج المترتبة على هذه المقدمات لا تحملها آراؤه.

٧٩- هذا هو الفرع، وهذا ما خرجه العلماء عليه، وقد انتهينا إلى أن أبا حنيفة قرر حكم ذلك الفرع، كما جاء في كتب ظاهر الرواية، وقد روي أنه رجع عنه، وبينا تخريج البزدوي، أنه لا يرى أنه يؤدي إلى أن يكون رأي أبي حنيفة هو أن القرآن الكريم هو المعنى فقط.

ولقد أطلنا القول في هذا المقام، لأن بعض العلماء استنبط من ذلك الفرع أن أبا حنيفة يرى جواز ترجمة القرآن، وأنه يرى أن الترجمة قرآن، وأن ذلك كلام قد يفهم من منحى السرخسي، وإن كان كلام السرخسي في مؤداه ينتهي إلى أن الترجمة ليست أمرًا ممكنًا.

والحق أنه على تخريج البزدوي، وهو المعقول الذي يتفق مع تفكير أبي حنيفة وروح عصره، وما كان يسوده من آراء، لا يمكن أن يقال إن أبا حنيفة يعد الترجمة قرآنًا، لأنه لم يقرر أن القرآن هو المعنى فقط، وخصوصًا إذا صح ما رواه نوح بن أبي مريم الجامع عن أبي حنيفة من أنه رجع عن القول بجواز القراءة بالفارسية وهو خبر غير مردود، وإن لم يكن في كتب الإمام محمد.

وعلى ما قرره السرخسي لا يمكن أن يكون أبو حنيفة يرتضي أن يترجم كل القرآن، وتعتبر الترجمة قرآنًا، لأنه يشترط في جواز القراءة بالمعنى، أن يتيقن بأنه معنى العربية، فأما إذا صلى بتفسير القرآن، فإنه لا يجوز، لأنه مقطوع به وإن القرآن بما اشتمل عليه من

استعارات، ومجاز، وكناية، وإشارة، وإيجاز ومناح بيانية اختص بها، وكانت سر إعجازه، لا يمكن أن تكون ترجمته هي المعنى المتيقن له، لأنه من العسير، بل من المتعذر أن يترجم كل هذه النواحي البيانية في كلام الناس فكيف تترجم في كلام الله سبحانه وتعالى؟

٨٠- ولقد قسم الشاطبي دلالة اللغة العربية على معانيها إلى قسمين:

«أحدهما» من جهة كونها ألفاظًا، وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة كالإخبار عن حدث وقع، والأمر بأمر، ونحو ذلك، وهذه هي الدلالة الأصلية.

والقسم الثاني دلالتها على معان خادمة، وهي ما تشير إليه المجازات، وأنواع التشبيهات، والإشارات البيانية ومطويات الكلام ومراميه البعيدة. والقسم الأول يمكن ترجمته، وأما القسم الثاني فلا يمكن ترجمته. ثم يطبق ذلك على القرآن الكريم فيقول:

وإذا ثبت فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه أن يترجم كلامًا من الكلام العربي بكلام العجم، فضلا عن أن يترجم القرآن وينقله إلى لسان غير عربي إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عينًا فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات مثل ذلك بوجه بين عسير جدًّا.. وقد نفى ابن قتيبة إمكان ترجمة القرآن، يعني على هذا الوجه الثاني «فأما على الوجه الأول فهو ممكن، ومن جهة صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة، وليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزًا باتفاق أهل الإسلام، فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي».

ولا يكون ذلك إذن قرآنًا بل تفسيرًا.

الخاص والعام في القرآن الكريم

٨١- والقرآن الكريم هو كلي هذه الشريعة، فيه بيانها الإجمالي، والتعريف العام بها، فيه قواعدها العامة، والأحكام التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأقاليم، ففيه الشريعة الأبدية الخالدة التي تعم بتكليفها الناس أجمعين، ولا تخص فريقًا دون فريق، والسنة النبوية تستمد قوتها منه، وتبين ما يحتاج منه إلى بيان، وتفصل كل ما فيه من إجمال، ولذلك يقول البزدوي في بيان الفقه الحنفي في هذا المقام: «وأصل الشرع الكتاب والسنة، فلا يحل لأحد أن يقصر في هذا الأصل».

وللعناية بهذا الأصل اتجهوا إلى دراسة نظمه وعباراته، وبيان ما تدل عليه من أحكام، وقوة دلالتها واحتياجها إلى معونة من القرائن وعدم احتياجها، ووضعوا الدلالات العبارات مراتب بعضها فوق بعض، ولكل واحدة قوة في الاستدلال، ووضعوا ضوابط التفسير والتأويل والتعارض، والتقييد والإطلاق.. وهكذا.

ولا نريد أن نخوض في بيان ذلك، وآراء فقهاء الحنفية فيه، ومقدار نسبة هذه الآراء إلى أبي حنيفة وأصحابه، فالكلام في ذلك يطول وموضعه علم الأصول.

بيد أنه يجب علينا أن نتكلم في جزء من هذا البحث، وهو العام والخاص في الكتاب والسنة، ومقام السنة من خاص الكتاب وعامه، وهل لها قوة المبين للخاص وقوة المخصص للعام.

وإنما نخوض في ذلك دون سواه، لأنه جزء مما تتميز فيه آراء فقهاء العراق عن آراء فقهاء الحجاز، وإن تمييز ذلك وبيانه بما تمس الحاجة إليه في دراسة أبي حنيفة، إذ إنه إمام فقهاء العراق وشيخهم، فدراسة ذلك الجانب من أصول الفقه دراسة لذلك الإمام في أخص نواحيه.

٨٢- والآن نتجه إلى تفسير الخاص والعام: يعرف البزدوي الخاص بأنه لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، أي أنه اللفظ الذي يدل على معنى واحد لا يقبل

الشركة في ذات المعنى المقصود، سواء أكان ذلك المعنى جنسًا، كحيوان، أم نوعًا كإنسان وكرجل، أم شخصًا كزيد، فما دام المسمى المراد واحدًا غير متعدد مقطوع الشركة، فهو الخاص.

والعام هو لفظ ينتظم جمعًا سواء أكان اللفظ، أم المعنى، والأول كزيدون، والثاني مثل الأسماء الدالة على العموم من غير صيغ الجموع كالأسماء الموصولة الدالة على الجمع وأسماء الشرط، وغير ذلك مثل قوم وجن وإنس، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على الجمع[1].

ولقد تبع البزدوي في هذا التعريف كل الذين كتبوا الأصول على طريقة الحنفية كشراح المنار، وهذا يغاير تعريف المناطقة للعام والخاص، ويغاير تعريف بعض من علماء الأصول.

وتعريف المناطقة هو أن العام هو الاسم الذي يدل على أشياء متغايرة في العدد متفقة في المعنى، كالحيوان، وكالإنسان، فإنه يدل على الرجل والمرأة والأسود والأبيض وزيد وبكر وخالد، وهذه آحاد متغايرة في عددها وأشخاصها، لكنها مشتركة في معنى الإنسانية الذي جعلها كلها ينطبق عليها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولا وأحدها الموضوع، أي يصلح خبرًا وأحدها هو المبتدأ، فيقال: الأبيض إنسان والأسود إنسان، والمرأة إنسان، وزيد إنسان، وهذا يدل على اشتراكها في معنى واحد هو الإنسانية إذا صح الإخبار بها عن كل واحد منها.

والخاص ما يدل على بعض ما يدل عليه مفهوم العام، كالأبيض بالنسبة للإنسان والرجل بالنسبة له أيضًا، وقد يكون الخاص عامًّا في ذاته كالرجل، لأنه يطلق على كثيرين متغايرين في الشخص مشتركين في المعنى، ولكنه خاص بالنسبة للإنسان، كما أن الإنسان خاص بالنسبة للحيوان، والحيوان خاص بالنسبة للحي، وهكذا، والفرق بين تعريف البزدوي ومن سلك طريقته وتعريف المناطقة واضح، فإن جموع الأشخاص تعد عامًّا في نظر البزدوي دائمًا، لأنها تدل على معنى ينتظم جمعًا

(١) راجع في هذا أصول البزدوي جـ١ ص٣٠، ٣٢.

على سبيل الانفراد، ولكنها خاص على تعريف المناطقة، لأنها تدل على أعداد متغايرة في أشخاصها متحدة في معناها، وهكذا.

٨٣- والخاص بالمعنى السابق حكمه عند الحنفية أن يتناول المخصوص قطعًا ولا يحتاج إلى بيان، بل لا يحتمل البيان، فخاص القرآن قطعي في دلالته لا يحتاج إلى بيان، ولا يحتمل بيانًا وراءه، وكل تغيير في حكمه بنص آخر، هو نسخ له، فلا بد أن يكون الناسخ في قوة المنسوخ من حيث قوة الثبوت، فإذا لم يكن في قوته من حيث الثبوت، فلا عبرة به بجوار خاص القرآن، ولا يلتفت إليه.

هذا ما قاله علماء الأصول عند الحنفية، ولم يؤثر قول لأبي حنيفة وأصحابه في هذا المقام، ولكن كان ذلك تخريجًا من فروع وجدت، وتوجيهًا لهذه الفروع، ولذا عقب البزدوي على هذه القاعدة بذكر فروع هي موضع خلاف بين الحنفية والشافعية أو بين الحنفية والمالكية، ومن ذلك:

(١) الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي في اشتراط الطمأنينة في الركوع، فأبو حنيفة لا يشترطها لصحة الصلاة، وأبو يوسف والشافعي يشترطانها، وقال إن الأصل في قوله تعالى: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ ۝٧٧﴾ [الحج] والركوع اسم للانحناء، والميلان عن الاستواء، ودلالته في ذلك من دلالة الخاص، فهي قطعية فيها، فلا تحتمل البيان وراءها، وكل رواية فيها تقييد الميلان عن الاستواء نسخ، لا بيان، ولا تنسخ آية بحديث آحاد، وهو قول النبي ﷺ لأعرابي لم يطمئن في ركوعه «قم فصل، فإنك لم تصل».

ومنها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ...۝٦﴾ [المائدة] فدلالة الآية على أفعال الوضوء من قبيل دلالة الخاص، فلا تحتمل البيان وراء ذلك، فلا يبينها قوله ﷺ لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه، فيغسل وجهه ثم يده». الذي يدل على اشتراط الترتيب، ولا يبينها أيضًا قوله ﷺ: «إِنَّما الأعْمالُ بِالنِّيَّاتِ» الذي يشترط النية، وبذلك خالفوا الشافعي في اشتراط الترتيب والنية، وخالفوا مالكا في اشتراط هذين

مع التسمية، والتوالي في غسل الأعضاء، وذلك لأن الآية عندهم لا تحتاج إلى بيان، وهذه الأحاديث لا ترتفع إلى مرتبة النسخ للقرآن، لأنها أحاديث آحاد[1].

٨٤- هذه الفروع يذكرونها على أنها مبنية على أن دلالة الخاص لا تحتمل البيان فلا تحتاج في بيانها إلى زائد، وأن الزائد إن خالفها كان ناسخًا لها، وأنه لأجل إعماله يجب أن يستوفي شروط الناسخ للقرآن إن كان الخاص قرآنا.

ومن الإنصاف أن نقول: إنهم لم يسندوا هذه القاعدة إلى أبي حنيفة وأصحابه وإن كان كلامهم يفيد أنهم يأخذون بها، وتخرج فروعهم عليها.

وعندي أن الفروع التي ذكروها تدل على أن فقهاء العراق ما كانوا يأخذون بحديث الواحد ما أمكن عمل النص القرآني، وما تبينت دلالته، وذلك هو المنهاج الذي ذكره العلماء عنهم، فهم يأخذون بدلالات القرآن ومفهوم عباراته وإشاراته، ويتركون حديث الآحاد عند ذلك احتياطًا في قبول الرواية، وترجيحًا لنص قرآني لا شك في صدقه، على رواية حديث محتمل الصدق في وقت راج فيه الكذب على رسول الله ﷺ.

وهذا على فرض أن أبا حنيفة عندما قرر هذه الفروع كان يعلم بالأحاديث المروية في بابها، وإني أشك في أنه كان يعلم بهذه عندما قرر هذه الأحكام، إذ أن أكثرها يتعلق بالعبادات، وأبو حنيفة كان يحتاط في العبادات، والأحاديث المروية وإن كانت أحاديث آحاد - تحتمل الآيات المذكورات التوافق بينهما، وإعمال نصها بجوار ما تدل عليه، كما أعمل أبو يوسف حديث الاطمئنان في الركوع والسجود مع الآية الكريمة ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ ... ﴿٧٧﴾﴾ [الحج].

---

(١) ومما بناه الأصوليون من الحنفية على حكم الخاص الاختلاف بينهم وبين الشافعي في معنى القرء أهو الحيض أم الطهر، وعندي أن ذلك الخلاف في تأويل لفظ مشترك كل له حجته.
واختلاف أبي يوسف مع محمد والشافعي في أن الزواج الثاني يهدم ما دون الثلاث أولا، فإن طلق امرأته، ثم تزوجها آخر بعد انتهاء عدتها ودخل بها، فأبو يوسف وأبو حنيفة يريان أنها إن عادت إلى الأول عادت بحل جديد، ومحمد وزفر والشافعي، يرون أنها تعود بالحل الأول، والخلاف عندي مبني على قياس، لا على لفظ الخاص.

٨٥- والعام كالخاص قطعي في دلالته سواء أكان ذلك في السنة أم في القرآن الكريم، وذلك عند علماء الأصول من الحنفية، ولقد ذكر البزدوي أن ذلك هو رأي أبي حنيفة، وقال «إن الخاص لا يقضي على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه»[١].

فالبزدوي في هذا لا يكتفي بالتخريج من الفروع المروية، بل يسند الأصل إلى أبي حنيفة، وينقل عنه أنه قال إن الخاص لا يقضي على العام، بل يجوز أن ينسخ به، وإذا كان الخاص قطعيًا، كما هو مقرر ثابت عندهم فالعام قطعي، إذ لا ينسخ القطعي في دلالته إلا قطعي مثله.

وخبر العرنيين الذي قال إنه خاص نسخ بعام هو ما رواه أنس بن مالك صاحب رسول الله ﷺ «أَنّ نَاسًا مِنْ عُرَيْنَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ الله ﷺ المَدِينَةَ فَاجْتَوَوْهَا فَقَال لَهُمْ رَسُول الله ﷺ إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَفَعَلُوا فَصَحُّوا ثُمّ مَالُوا عَلَى الرُّعَاةِ فَقَتَلُوهُمْ وَارْتَدُّوا عَنْ الإِسْلَامِ وَسَاقُوا ذَوْد رَسُولِ الله ﷺ فَبَلَغ ذَلِك النَّبِيّ ﷺ فَبَعَثَ فِي أَثَرِهِمْ فَأُتِي بِهِمْ فَقَطَع أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَل أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِي الحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا، قال الراوي: حتى رأيت بعضهم يكدم الأرض بفيه من شدة العطش»[٢].

وقد قالوا إنه حديث خاص، لأنه قد ورد في إباحة شرب أبوال الإبل خاصة، وهو منسوخ بعموم قوله عليه الصلاة والسلام «استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه»، إذ البول اسم محلى بالألف واللام، فيتناول أبوال الإبل وغيرها، ولو لم يكن العام مثل الخاص ما صح نسخ الأول بالثاني، إذ من شرطه المماثلة في الدلالة والثبوت، وهي ثابتة في الثاني، فلا بد أن تثبت في الأول.

٨٦- وقبل أن ننظر في الاستنباط المأخوذ من تعارض الخبرين، وترجيح العمل بالثاني على الأول نشير إلى كلمة لا بد منها بشأن حديث العرنيين، فقد روي هذا الحديث في البخاري، وقال ابن الهمام إنه متفق عليه ولم يذكر الناقدون للرواة نقدًا لرجاله، فلا مطعن

---

(١) البزدوي جـ١ ص٢٩.

(٢) كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام للشيخ عبد العزيز البخاري جـ١ ص٢٩١.

في سنده، ولكن لنا في متنه ملاحظة ذكرها علماء الأصول، ففي الحديث أنه قطع أيديهم، وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم حتى يموتوا عطشًا، بل إنهم كانوا من شدة العطش يكدمون الأرض، ولئن استسيغ قطع الأيدي والأرجل لأنهم سرقوا، وقتلوا، وبغوا وارتدوا بعد أن أسلموا، فليس بمستساغ في الإسلام التمثيل بهم، بسمل أعينهم، كما ليس بمستساغ في الإسلام تركهم يموتون عطشًا، حتى يكدموا الأرض، فإن الحديث الصحيح: «وإذا قتلتم، فأحسنوا القتلة»، ينافي ذلك، مع ما عرف من مبادئ الإسلام العامة، كما أن الحديث الصحيح: «إياكم والمثلة ولو بالكلب» ينافي هذا أيضًا.

ولقد أجاب العلماء عن المثلة بأن حادثة العرنيين كانت قبل تحريمها، أما عن تعطيشهم، فقد قالوا إن النبي ﷺ لم يأمر به، ولم ينه عنه، فقد جاء في فتح الباري «واستشكل القاضي عياض عدم سقيهم الماء للإجماع على أن من وجب عليه القتل، فاستقى لا يمنع، وأجاب بأن ذلك لم يقع عن أمر النبي ﷺ ولا وقع منه نهي عن سقيهم وهو ضعيف جدًا، لأن النبي ﷺ اطلع على ذلك، وسكوته فيه ثبوت الحكم» فهذا الجواب كما ترى غير مستقيم، وعندي أن هذا نقد موجه للخبر، مضعف له، ولو كانت الكتب الستة قد روته، فإن الخبر مع اتفاقها عليه خبر آحاد، وإذا تعارض خبر الآحاد مع مبادئ الإسلام المقررة الثابتة من عدة طرق عن النبي ﷺ، ومعنى القرآن موافق لها، فإنه لا يؤخذ به، ولا تقبل روايته، ويكون ذلك طعنًا في نسبته.

٨٧- هذا تعليق سارعنا إليه على هذا الخبر، وإن كان ترتيب القول يوجب تأجيله، والخبر كيفما كان معناه منسوخ، وهو على تقرير نسخه إن سلمنا صحته في الجملة منسوخ في كل ما اشتمل عليه، لا في إباحة شرب بول الإبل فقط، إذ كل ما اشتمل عليه غير صالح للأخذ به في الشريعة الإسلامية العامة الخالدة.

وقد قال فخر الإسلام إن هناك فرعًا آخر مرويًا عن أبي حنيفة يدل على أن العام قطعي في دلالته وينسخ الخاص، وهو قطعي في دلالته، وذلك في العشر في الزرع، فقد ورد أن رسول الله ﷺ قال: «لَيْس فِيمَا دُون خَمْسِ أَوَاقٍ صَدَقَةٌ» وهذا يدل على أن ما دون خمسة أحمال من الزرع لا عشر فيه، ولكن جاء حديث: «فِيمَا سَقَتْ السَّمَاء وَالْعُيُون أَوْ كَان

عَثَرِيًّا الْعُشْرُ» وهذا عام في حكمه، وهو ناسخ للأول، فتجب زكاة الزرع في كل ما أخرجته الأرض من قليل أو كثير.

وقد قال بعض الفقهاء: إن النسخ شرطه فوق المماثلة أن يكون الناسخ متأخرًا عن المنسوخ، وأن يثبت ذلك لكي يحكم بالنسخ، ولم يعرف في حديث العرنيين ولا في حديث الصدقة في الزرع أن ما يحكم بنسخه متقدم تاريخه على ناسخه.

وقد قال صاحب كشف الأسرار في جواب ذلك: «الجواب لأبي حنيفة رحمه الله أن العام في إيجاب الحكم مثل الخاص» ثم إذا ورد في مقام يعرف به تاريخهما كان الثاني ناسخًا إذا كان عامًّا، ومخصصًا إذا كان هو الخاص، كمن قال لعبده أعط زيدًا درهمًا، ثم قال: لا تعط أحدًا شيئًا، كان ناسخًا للأول، ولو قال: لا تعط أحدًا شيئًا، ثم قال، أعط زيدًا درهمًا، كان تخصيصًا له، وإن لم يعرف تاريخهما يجعل العام آخرًا للاحتياط، وفيما نحن فيه كذلك، وذكر بعضهم أن أبا حنيفة رحمه الله إنما عمل الحديث العام دون الخاص في هذه المسألة وفيما تقدم، لأن الأصل عنده أن العام المتفق على قبوله أولى من الخاص المختلف في قبوله، لأنهما لما تساويا يرجح العام لكونه متفقًا عليه على الخاص»[1].

٨٨- وعام القرآن قطعي في دلالته ما دام غير مؤول، فيجتمع له أمران من القطعية، قطعية الدلالة، وقطعية الثبوت، وعلى ذلك لا يقف أمامه حديث آحاد (ولو كان خاصًّا) معارضًا، لأن القرآن وإن كان عامًّا قطعي في ثبوته ودلالته، وحديث الآحاد وإن كان خاصًّا ظني في دلالته، ولا يقف الظني أمام القطعي، وهذا هو محز الخلاف بين فقهاء الرأي، وفقهاء السنة، ففقهاء السنة (ويوضح رأيهم الشافعي في الأم والرسالة) يجعلون الحديث ولو كان حديث آحاد مبينًا للكتاب يخصص عمومه، ويقيد مطلقه، ويفصل مجمله، ويوضح مبهمه، فلا يهملون أحاديث الآحاد بجوار النص القرآني.

ولقد دافع عن وجهة نظر أهل الرأي علماء الأصول من الحنفية، وقالوا إن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم بأن يردوا كل حديث مخالف للكتاب، وعمر رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة أنها لا تستحق النفقة، وقال: لا نترك كتاب الله بقول

(١) كشف الأسرار جـ١ ص٢٩٢.

امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، وردت السيدة عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب الميت ببكاء أهله، وتلت قوله تعالى: ﴿...وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ...﴿١٦٤﴾﴾ [الأنعام] أورد هذا كله الجصاص[1].

ومن هذا نرى أن الأخذ بعموم القرآن وعدم تخصيصه بحديث الآحاد هو من نزعة فقهاء الرأي، ويخالفهم فيها فقهاء الأثر، ولا شك أن ذلك طريق مستقيم إذا كانت النصوص القرآنية محكمة لا تقبل تأويلا ولا تفسيرًا، وهو أخذ بالقاعدة التي تنسب لأبي حنيفة وهي أنه إذا تعارض نصان لم يعرف المتأخر فيهما عمل بالمتفق عليه منهما.

٨٩- والقطعية التي يثبتها الحنفية للعام ليس معناها ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط، لأنه ما دام التخصيص جائزًا ممكنًا، لم يقم دليل على استحالته، فهو محتمل في كل حال، ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا في العمل على أساس أن الدلالة قطعية، ما دام لم يقم دليل، كما هو الشأن في استخدام الكلام، والأخذ بدلالته فالألفاظ تستعمل دائمًا في حقيقتها، وتعتبر قطعية في دلالتها على معناها الحقيقي: مع أن احتمال المجاز ثابت، ولكن لأنه احتمال غير ناشئ عن دليل لا يلتفت إليه، ولا يصح أن نقول: إن دلالة اللفظ على حقيقة معناه ظنية لاحتمال المجاز، وإلا ما كان لفظ مفيدًا معنى مستقيمًا يطمئن إليه السامع قط.

٩٠- ومسلك الحنفية في اعتبارهم دلالة العام قطعية على المعنى الذي سبق هو أقوى ما أُعطي للعام من دلالة، فقد تبين أن الشافعي يجعل الأدلة الظنية مخصصة لهذا العموم، ووجدنا بعض الفقهاء لا يعتبر العام دالا على عمومه إلا إذا قامت قرينة على هذه الدلالة، إذ قد وجدنا رأيين لطائفتين من الفقهاء (أحدهما) أنه يؤخذ بأقل ما يدل عليه، حتى يقوم الدليل على العموم، (الثاني) أنه كالمشترك لا يفهم منه شيء إلا بمعونة القرائن، لأنه يحتمل أن يريد بعض آحاده ويحتمل أن يراد جميعهم والقرينة هي التي تعين أحد الاحتمالين.

كلا الرأيين لا يقوم على أساس علمي أو لغوي، لأن العام في اللغة العربية كما هو في سائر اللغات لفظ يدل على كثيرين، فيحمل على مقتضى هذه الدلالة، حتى يقوم الدليل على غيرها.

---

(١) كشف الأسرار جـ١ ص٢٩٤.

وقد قال الغزالي في ترجيح دلالة العام على عمومه: «واعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب، بل هو جائز في جميع اللغات لأن صيغ العموم يحتاج إليها في جميع اللغات، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يغفلوها مع الحاجة إليها، ويدل على وضعها توجيه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عمن أطاع، وجواز بناء الاستحلال على المحلات العامة، وبيانها أن السيد إذا قال لعبده: من دخل داري فأعطه درهمًا أو رغيفًا، فأعطى كل من دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه، فإن عاتبه في إعطاء واحد من الداخلين مثلا، وقال: لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير، إنما أردت الطوال، أو هو أسود وإنما أردت البيض، فللعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطوال ولا البيض، بل بإعطاء من دخل، وهذا داخل، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطًا وعذر العبد متوجهًا، ولو أنه أعطى الجميع إلا واحدًا فعاتبه السيد وقال: لم لم تعطه؟ فقال: لأن هذا طويل أو أبيض وكان لفظك عامًّا، لعلك أردت القصار أو السود استوجب التأديب بهذا الكلام، فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي.

وأما الاستحلال بالعموم، فإذا قال الرجل: أعتقت عبيدي وإمائي، ومات عقيبه، جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة، وإذا قال: العبيد الذين هم في يدي ملاك فلان، كان ذلك إقرارًا محكومًا به في الجميع، وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصر».

وهكذا يبين الغزالي أن اللفظ العام يستعمل في عمومه من غير حاجة إلى قرينة أو سياق يرجح جانب العموم[1] إنما الذي يحتاج إلى القرينة هو دلالة

(١) جاء في كشف الأسرار أن السلف الصالح كانوا يأخذون بعموم الألفاظ في القرآن الكريم، فقال: «العمدة في الباب أن الاحتجاج بالعموم عن السلف، وهم الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين متوارث أي ثابت، فقد اختلف علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا، فقال علي رضي الله عنه إنها تعتد بأبعد الأجلين، لأن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ... ﴿٢٣٤﴾﴾ [البقرة] وقوله تعالى: ﴿... وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ... ﴿٤﴾﴾ [الطلاق] يقتضي أنها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم، فوجب أن تعتد بأبعد الأجلين احتياطًا، وقال عبد الله بن مسعود إنها تعتد بوضع الحمل لا غير، لأن قوله تعالى: ﴿... وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ... ﴿٤﴾﴾ متأخر في النزول فصار لعمومه ناسخًا لما تقدمه، وهو قوله تعالى: ﴿... يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ... ﴿٢٣٤﴾﴾ واعلم أن كل واحد من النصين بالنسبة إلى الآخر عام من وجه، خاص من وجه،

العام على الخصوص، أي تخصيصه ببعض آحاده التي يشملها اللفظ في أصل استعماله.

٩١- وإذا كانت دلالة العام في القرآن قطعية على المعنى السابق، فأحاديث الآحاد لا تخصص عام الكتاب، لأنه قد توافر له القطعية في الدلالة بعد توافر القطعية في الثبوت، وحديث الآحاد، وإن كان قطعي الدلالة، هو ظني الثبوت فلا يعارضه، ولا يلغي بعض أحكامه، وقد خالف في ذلك الشافعي، ومن تبعه فإنهم يخصصون عام القرآن بالأحاديث، ويضربون لذلك مثلا بقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ... ﴿٢﴾﴾ [النور] فإنها بمدلولها عامة تشمل المحصن وغير المحصن، ولكنها خصصت بغير المحصن، وخصصها حديث الرجم، وهو خبر آحاد وليس بحديث عامة، أي ليس متواترًا[1].

٩٢- والحق أن الأمر في هذه القضية هو كما بينا من اختلاف المنزع بين الفقه العراقي والفقه الأثري، أو بين فقهاء الرأي وفقهاء الأثر؛ فإن الأولين لقلة الأحاديث الصحيحة عندهم، ولكثرة الكذب على رسول الله ﷺ حيث متنازع الأهواء والفرق ولتغليب جانب الاحتياط في قبول الأحاديث حتى لا يكونوا ممن كذب على رسول الله ﷺ أطلقوا عمومات القرآن، ولم يخصصوها إلا بما هو في مرتبتها في السند أو كان حديثًا مشهورًا مستفيضًا قد تلقاه العلماء بالقبول، وليس من ينكره.

فقوله تعالى: ﴿...وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ ...﴾ عام من حيث إنه يتناول المتوفى عنها زوجها، وخاص من حيث إنه لا يتناول إلا أولات الأحمال، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ ...﴾ خاص من حيث إنه لا يتناول إلا المتوفى عنها زوجها، وعام من حيث إنه يتناول الحامل وغير الحامل، ثم قال:

«قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضي الله عنهم في الوقائع من غير نكير من أحد، فإنهم عملوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ... ﴿١١﴾﴾ فاستدلوا بها على إرث فاطمة رضي الله عنها حتى نقل أبو بكر رضي الله عنه: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» وأجروا قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى ... ﴿٢﴾﴾ ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ... ﴿٣٨﴾﴾ ﴿...وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا ... ﴿٣٣﴾﴾ [الإسراء] ﴿... وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾ [البقرة] ﴿...لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ... ﴿٩٥﴾﴾[المائدة]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وصية لوارث» «ومن ألقى السلاح فهو آمن» «ولا يرث القاتل» «ولا يقتل والد بولده» إلى غير ذلك مما لا يحصى من معلومات» راجع ج١ ص٣٠.

(١) يدعي الحنفية أن هذا الحديث مشهور، وليس حديث آحاد.

وإذا كان العام حديثًا والخاص كذلك، فإن العام يكون أولى بالعمل إذا كان متفقًا عليه، قد تلقاه العلماء بالقبول، كما نوهنا إلى ذلك فيما خرج عليه رأي أبي حنيفة من تقديم العمل بعموم حديث: «ما سقته السماء ففيه العشر» على الحديث الآخر: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

٩٣- ولكن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعي في دلالته كالخاص، ولذلك نسخه عندهم - يذكرون أن ذلك إذا لم يخصص العام، فإذا خصص بدليل خاص مقترن به، مستقل عنه، فإنه تصبح دلالته في الباقي ظنية، وقبل أن نبين تلك القضية والجزئيات التي استنبطوا منها رأي الإمام فيها، والأدلة التي ساقوها لإثباتها ونتجه إلى بيان معنى التخصيص عند الحنفية، فإن له معنى عندهم يخالفون به غيرهم.

لا يعتبر الحنفية مطلق اجتماع دليل خاص مع دليل عام موجبًا لتخصيص العام بالخاص، كما يقرر الشافعية، بل لا يعتبر الخاص مخصصًا العام إلا إذا اقترن أحدهما بالآخر، وكان الخاص مستقلا، فإذا تراخى الخاص عن العام، أو العكس، كان المتأخر ناسخًا للمتقدم، وليس مخصصًا لعمومه.

ولذلك يقولون في تعريف التخصيص: «وهو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن»، ويقول صاحب كشف الأسرار في بيان قيود هذا التعريف: «احترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما، إذ لا بد عندنا التخصيص من معنى المعارضة، وليس في الصفة ذلك، ولا في الاستثناء لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر، وبقولنا مقترن عن الناسخ، فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخًا لا تخصيصًا».

ومن هذا الكلام تستفاد حقيقتان: (إحداهما) أن الدليل الخاص لكي يثبت أنه مخصص للعام يجب أن يقترن به في الزمن، وإنه إن تراخى اعتبر ناسخًا لا مخصصًا لأنه يكون عندئذ تعارض بين دليلين، قد عمل بأحدهما على عمومه زمنًا طال، أو قصر، ثم جاء المتأخر فألغى العمل به في بعض آحاده.

(ثانيتهما) أن أساس التخصيص التعارض بين نصين قد اقترنا في الزمن، ولم يكن التوفيق بينهما إلا باعتبار الخاص فيهما مخصصا للعام. فالقيود اللفظية من صفة واستثناء لا

تعتبر تخصيصًا، لأنه لا تعارض، إذ هي أجزاء متممة للكلام، فلا تعارض بين صدره وعجزه فيهما، ومثال التخصيص من مجرى الكلام بين الناس أن يقول شخص: «لا تعط أحدًا، وأعط زيدًا» فإن الجزء الثاني من كلامه مخصص للجزء الأول، وهو كلام مستقل مقترن به.

٩٤- والتخصيص ليس إخراجًا لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عمومه، إنما هو بين إرادة الشارع الخصوص من أول الأمر، وأن الآحاد التي يشملها لفظ العام لم تدخل في ضمن الدلالة من أول الأمر، ولقد جاء في المستصفى لبيان هذه الحقيقة ما نصه: «إن تسمية الأدلة مخصصة تجوز... والدليل يعرف إرادة المتكلم، أنه اراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصًا، والتخصيص على التحقيق ببيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، وهو نظير القرينة التي تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز».

وهذا في الحقيقة هو الأساس في الفرق بين التخصيص والنسخ، إذ النسخ بغير الأحكام الثابتة المقررة، فإذا نسخ الإمام أو بعضه، فقد تغيرت الأحكام التي كانت ثابتة لبعض آحاده، أما التخصيص فإنه منع لدخول المخصوص في عموم ما تدل عليه الصيغة.

٩٥- وبعد بيان حقيقة التخصيص عند الحنفية نعود إلى بيان القضية التي استنبطوها من الفروع المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه، وهي أن العام إذا خصص تكون دلالته في الباقي بعد التخصيص ظنية، ولذلك يمكن تخصيص ذلك الباقي بحديث الآحاد، ولو كان العام المخصص من آيات القرآن الكريم، بل يمكن أن يخصص بالقياس، وما يثبت بحديث الآحاد والقياس في الجملة ظني، فلا يخصصان إلا ظنيًا مثلهما.

ولقد استنبطوا ذلك الأصل من فروع ساقوها، وقد ذكرها صاحب كشف الأسرار، فقال: «الدليل على أن المذهب ما ذكره الشيخ (وهو أن العام إذا خصص يكون دليلا في الجملة) أن أبا حنيفة رحمه الله - استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط، وهذا عام دخله خصوص، فإن شرط الخيار خص منه واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله ﷺ: «الجَار أَحَقُّ بِصَقَبِهِ» وهذا عام قد دخله حصوص، فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقبه، واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض

بنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض، وبيع الميراث قبل القبض، وبيع بدل الصلح، وأبو حنيفة - رحمه الله - خص هذا العام بالقياس، فعرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجبًا قطعًا، لأن القياس لا يكون موجبًا قطعًا، فكيف يكون معارضًا لما يكون موجبًا قطعًا، كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله»[1].

هذا ما ساقه شمس الأئمة لاستنباط ذلك الأصل، وهو ظنية العام في دلالته على الباقي بعد تخصيصه، ونرى من هذا أن أبا حنيفة يخصص العام الذي خصص بالقياس فلا يخصصه فقط بحديث الآحاد، بل ربما هو دون حديث الآحاد في القوة، وهو القياس، ولم يضرب لذلك مثلا.

ولعل حديث الربا مع آية إحلال البيع يصلح مثلا لذلك، فإن الله تعالى قال: ﴿... وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ... ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة]، فكان إحلال البيع مخصصًا بكونه خاليًا من الربا، وقوى ذلك المعنى أو دل على التخصيص قوله ﷺ فيما رواه أبو سعيد الخدري: «الذهب بالذهب، مثل بمثل، يدًا بيد، والفضل ربا، والملح بالملح، مثل بمثل يدًا بيد، والفضل ربا، والشعير بالشعير، مثل بمثل، يدًا بيد، والفضل ربا، والتمر بالتمر مثل بمثل، يدًا بيد، والفضل ربا» وهذا حديث مشهور تلقاه العلماء بالقبول والعمل به ويخص به القرآن، وقد اتفق العلماء على قبوله وعللوه وقاسوا[2] الأشياء غير المنصوص عليها على المنصوص عليه، فكأن آية إحلال البيع، قد خصصت بتخصيصين: بتحريم الربا في الأمور المنصوص عليها في الحديث، وبتحريم غيرهما مما هو في معناها على اختلاف بين العلماء.

---

(١) كشف الأسرار جـ١ ص٢١٨.

(٢) إن الظاهرية الذين نفوا القياس الذي لم ينص على علته فاقتصروا على الأمور المذكورة، وعامة العلماء قاسوا عليها غيرها، واختلفوا في العلة، فأبو حنيفة وأصحابه قالوا: إن العلة الكاملة هي اتحاد الجنس واتحاد التقدير بالكيل أو الوزن: فإن توافرت العلتان حرم الفضل (أي الزيادة) وحرم النساء (أي تأخير أحد البدلين)، وإن فقد أحد الأمرين كانت العلة ناقصة، فيباح الفضل، ويحرم النساء، وقال الشافعي: إن العلة في منع الفضل اتحاد الجنس مع الثمانية في الذهب والفضة، وفي غيرهما اتحاد الجنس مع الطعم، وعلة النساء الثمنية في الطعم مع اختلاف الجنس، وقال حذاق المالكية ما يقوله الشافعي، غير أنهم اشترطوا في المطعومات أن تكون قابلة للادخار.

٩٦- ولا شك أن القضية تنتهي لا محالة إلى أن العام الذي يخصص يصبح بعد تخصيصه دون حديث الآحاد في الاحتجاج به، إذ إن حديث الآحاد يقدم في الاستقلال على القياس ولا يعارضه، بينما القياس يعارض العام الذي يدخله التخصيص ويخرج بعض آحاده من عموم لفظه، وذلك لأنهم يقولون: إن النص الخاص يكون معللا ولو بعلة مستنبطة وبعد استنباطها تكون ظاهرة، فتسري علتها إلى غير ما نص عليه من بقية آحاد العام، فلا يدري ما يخرج منها بهذه العلة فكان ثمة شبهة في صلاحية أصل العام في دلالته، فصلح القياس أن يكون معارضًا، وأن يكون مقدمًا في الأخذ، ولقد قال صاحب كشف الأسرار في ذلك: «وإن إرادة التخصيص تثبت بعلة النص» والنص ظاهر، والعلة التي هي وصفه كانت ظاهرة أيضًا، فثبتت الإرادة الباطنة في الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر، وإذا كان احتمال الإرادة أوجب شبهة فسقط العلم دون العمل، إلا أن خبر الواحد كان فوق هذا العام لأن الخبر ثابت بأصله، وإنما وقع الشك في طريقه، والشبهة في الطريق لا تبطل أصله، وههنا - أعني العام إذا خصص منه شيء وقعت الشبهة في أصله أنه لم يتناول، فصار نظير القياس، فإن القياس في أصله شبهة، من حيث يحتمل أن يكون موجبًا، وهذا لأن النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدي إلى ما بقي، والاحتمال لا يسقط العمل بالأول، ولكن يزيل اليقين»[1].

ومؤدى هذا كما بينا إلى أن اللفظ الخاص لا يثبت وحده، بل يثبت مع علته وكل ما تثبت فيه، وذلك قدر مجهول، قام إثباته على دليل ظاهر، فكان ثمة شبهة في أصل الدليل أسقطت اليقين، ولم تزل أصل العمل به، وإذا اعترت الشبهة أصل الدليل كان في قوة القياس، لأن ما في القياس من ضعف إنما يكون من شبهة عدم اتحاد طرفيه في علة الحكم.

٩٧- هذا سياقهم، قد ساقوه في إثبات أن العام بعد تخصيصه يصبح ظنيًّا وهو ظاهر التطبيق في حديث الربا مع آية إحلال البيع، لأن حديث الربا لم يخص الآية بما اشتمل عليه من بيع الأمور المنصوص عليها فقط، بل القائسون من الفقهاء أخرجوا من عموم آية إحلال البيع كل ما تنطبق عليه العلة التي استنبطوها، فالحنفية أخرجوا منها كل ما ينطبق عليه التقدير بالكيل أو الوزن واتحاد الجنس، والمالكية أخرجوا منها كل ما ينطبق

(١) كشف الأسرار جـ١ ص١٠٣.

عليه وصف الطعم، وإمكان الادخار واتحاد الجنس، والشافعية أخرجوا منها كل ما ذكر المالكية، ولم يشترطوا إمكان الادخار كما علمت، وما أخرج بالعلة قدر مجهول، فتعتري الشبهة أصل الدليل فيزول ما فيه من يقين.

ولنا ملاحظة على ذلك الكلام، وذلك أن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعي في دلالته قبل التخصيص كان عليهم أن يخرجوا منه فقط ما نص عليه الخاص، وليس لهم أن يخرجوا ما جرت فيه علة الخاص، لأن ذلك قياس والقياس لا يقف أمام النص، فلا يصلح سببًا لنقض أصله، فإعمال العلة في غير المنصوص عليه لا يستقيم مع أصل القطعية الثابتة للعام، ولا يصلح ذلك سببًا لسقوط هذه القطعية ثم دليلا على الظنية، إذ تكون الدعوى قد أخذت مقدمة في الدليل، إذ الدعوى هي الظنية وجواز التخصيص بالقياس، ومقدمة الدليل هي إمكان إعمال علة النص، وطروء الشبهة بسبب ذلك الإعمال، إذ يكون مجهولا ما تشتمل عليه العلة، وإعمال علة النص تخصيص بالقياس، وهو من نتائج الدعوى.

ولو تنزلنا وسلمنا جواز إعمال العلة، فيجب أن تكون العلة ظاهرة بحيث تكون قرينة من النص، وإذا كانت كذلك، كان ما تنطبق عليه معروفًا في حكم المنصوص عليه، فيكون الباقي بعد الخاص بنصه وعلته محدودًا معلومًا، فتكون الدلالة عليه قائمة ثابتة من غير شبهة، وموضع الخروج هو المنصوص عليه وما تشتمله معلوم غير مجهول.

٩٨- هذه ملاحظة نبديها في هذا السياق الذي ساقه فخر الإسلام البزدوي، وتبعه فيه غيره لإثبات أن العام بعد تخصيصه يكون ظنيًّا، ويكون في الاحتجاج به دون خبر الآحاد، وكان حقًّا علينا أن نبديها لأن آيات كثيرة من القرآن الكريم قد خصت، فلو كان الاستدلال بها ضعيفًا إلى حد أن القياس يخصها لوقف القياس أمام نصوص كثيرة من القرآن الكريم، ولأخرج بعض آحادها، والحنفية يذكرون في كتبهم كثيرًا من الآيات الكريمة التي خصت، ويذكرون منها آية المواريث، فإنها مخصوصة بمنع ميراث القاتل وغير المسلم، فهل آية المواريث بعد هذا التخصيص تكون فيها شبهة في الاستدلال، بحيث يمكن أن يعارضها القياس؟ حاش لله أن يقول أحد من الفقهاء ذلك، حتى أشدهم أخذًا

بالقياس، ولكنه الحرص على الدفاع عما ارتأوه قاعدة تستقيم عليها فروعهم، وتضبط بها أصول الاستنباط عند شيوخهم.

٩٩- ومهما تكن نسبة القضايا الخاصة بألفاظ الخصوص والعموم ودلالتها من حيث القطعية والظنية إلى أبي حنيفة شيخ فقهاء العراق وأهل الرأي فإن شواهد هذه القضايا تكشف عن اتجاه أهل الرأي في الجملة، ذلك الاتجاه الذي دفعهم إليه قلة الأحاديث الصحيحة عندهم، أو شكهم في بعض ما وصل إليهم من آثار، فإنك تراهم قد بالغوا في الأخذ بنصوص القرآن الكريم، ولم يلتفتوا إلى أحاديث واردة في موضوع الآية.

فقد قرروا أن الخاص لا يحتاج إلى بيان في موضوعه، فلم يستعينوا في بيانه إلى أحاديث واردة في بابه، لأنه في نظرهم، لا يحتاج إلى بيانها، وما أتت به يكون زيادة، فإن كانت مستفيضة أو مشهورة قبلت، وإن كانت آحادًا ردت، وسلكوا ذلك المسلك، حتى في العبادات، وقالوا إنهم قد أخذوا شاهده من فروع كثيرة استمسك فيها بنص الكتاب الخاص، مع وجود حديث آحاد قد يزيده بيانًا ويوضح الدقيق من معناه.

وقلنا في هذا المقام في موضعه: إن أبا حنيفة لعله قد اعتمد على النص القرآني وحده لأن الحديث لم يبلغه، ولو كان قد بلغه لاستعان به في بيان القرآن الكريم.

وقرروا أيضًا أن العام قطعي في دلالته، وبسبب الاستمساك بهذه القطعية لم يلتفتوا إلى أحاديث آحاد واردة في هذا الباب، وجعلوا تلك القضية هي السبب في رد هذه الأحاديث، لأنها ظنية في ثبوتها، وعام القرآن قطعي في ثبوته ثم هو قطعي في دلالته أيضًا، فكيف يقف أمامه حديث آحاد؟ وساقوا لذلك الشواهد من فروع أخذ أبو حنيفة وأصحابه فيها بعموم القرآن، ولم يلتفتوا إلى أحاديث آحاد صحيحة مخصصة قد تكون مخصصة لذلك العموم، ونقول هنا أيضًا ما قلناه في الخاص، وهو أن أبا حنيفة لعله لم يطلع على هذه الأحاديث، فأجرى الآيات على عمومها.

ولقد وجدناهم يقررون أن العام إذا خصص جاز تخصيصه بعد ذلك بالقياس، وذلك بلا شك توسيع لمدى القياس، ومد لأطرافه، فهم قد وسعوا شمول النص المخصص، حتى تجاوزوا لفظه إلى علته، فجعلوا التخصيص به لا يقتصر على ما يشتمل عليه اللفظ، بل إن ما تشير إليه الأوصاف وما يستنبط من علل له قوة التخصيص كاللفظ، ولم يقتصروا على ذلك، بل إنهم يسيرون في عموم دعواهم، حتى ليزعم هؤلاء الذين استنبطوا القاعدة أن القياس يقف موقف المعارض للنص القرآني بعد تخصيصه بأي مخصص، وذلك إفراط في القياس من المتأخرين، لا يصلح بيانًا لما قام به المتقدمون، ولكنه على أي حال يكشف عن كثرة أقيستهم.

بيان القرآن الكريم

١٠٠- القرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة وينبوع ينابيعها والمأخذ الذي اشتقت منه أصولها وفروعها وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها، فهو بهذا الاعتبار كلي الشريعة، وجامع أحكامها، ولقد روي عن عبد الله بن عمر أنه قال: «مَنْ جَمَع الْقُرْآن فَقَدْ حَمَل أَمْرًا عَظِيمًا، لَقَدْ أُدْرِجَتِ النُّبُوَّة بَيْن كَتِفَيْهِ غَيْر أَنَّه لا يُوحَى إِلَيْهِ»، ولقد قال ابن حزم الظاهري «كل أبواب الفقه ليس منها باب، إلا وله أصل في الكتاب، والسنة تعلنه» ولقد قال عز وجل: ﴿... مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ... ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام] ولقد كانت السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها تقول: «من قرأ القرآن الكريم فليس فوقه أحد».

وإذا كان القرآن هو كلي الشريعة، كما يتبين من هذه النصوص وغيرها، مما لا يتسع المقام لذكره، فلا بد أن يكون بيانه لها بيانًا إجماعيا يحتاج إلى تفصيل، وأمرًا كليًّا يحتاج إلى تبيين في بعضه، لذلك كان لا بد من الاستعانة بالسنة لاستنباط بعض الأحكام منه، واستخراج بعض الشرائع من بين ثناياه، ولقد قال عز من قائل: ﴿... وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... ﴿٤٤﴾﴾ [النحل].

والمستقرئ للآيات القرآنية المبينة للأحكام الشرعية يجد بعض هذه الأحكام لا يحتاج إلى بيان، مثل آية حد القذف وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [النور].

وكذلك الآية التي تبين اللعان وطريقته، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٨﴾ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور] ففي هذه الآية يتبين اللعان والحال التي يجب فيها، وقد بينت السنة الآثار المترتبة عليه.

وبعض آي القرآن المتعلقة بالأحكام يحتاج إلى بيان، كأن يكون مجملا فيحتاج إلى تفصيل، أو فيه بعض الخفاء، فيحتاج إلى تفسير، أو تأويل، أو يكون مطلقًا فيقيد، وهكذا..

ولقد اتفق العلماء على أن السنة هي التي تتولى البيان، يستوي في ذلك فقهاء الرأي، وفقهاء الأثر، وإن كان ثمة فرق بينهما، فهو أن فقهاء الرأي يحدون مواضع الحاجة إلى القرآن، وفقهاء الأثر يوسعون فيه مواضع الحاجة إلى البيان من السنة، وقد رأيت ذلك في الخاص، ففقهاء الرأي قد اعتبروه بينًا في مدلوله لا يحتاج إلى بيان، فكل ما جاء من السنة متعلقًا بموضوعه، فهو زيادة عليه لا تقبل إلا إذا كانت في قوته من حيث الثبوت، ويرى فقهاء الأثر أن كل ما صح من الآثار في موضع من المواضع التي ذكرها القرآن الكريم فهو مبين له مخصص لعمومه، أو مقيد لمطلقه، أو مبين لخاصه، هكذا فالخاص يحتاج إلى بيان أحيانًا وما جاء من السنة متعلقًا بموضوعه يكون بيانًا له.

١٠١- ففقهاء الرأي إذن وعلى رأسهم أبو حنيفة يرون أن السنة مبينة للكتاب إن احتاج إلى بيان، وإن كانت الحاجة إلى بيان في نظرهم أقل من الحاجة في نظر فقهاء الأثر.

ولقد تصدى الفقهاء الذين بينوا الأصول في مذهب أبي حنيفة وأصحابه لبيان القرآن الكريم، ويستفاد من كلامهم أن بيان السنة للقرآن الكريم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: بيان التقرير، وهو أن يجيء البيان من السنة مؤكدًا لمعنى الآية، مقررًا، له كقوله ﷺ في بيان حد رمضان بالهلال لقوله: «**صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ**» أي صوموا لرؤية الهلال وأفطروا لرؤيته فهو مؤكد ومقرر لمعنى قوله تعالى: ﴿ **شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ...(١٨٥) ﴾ [البقرة].

القسم الثاني: بيان التفسير، وهو بيان ما فيه خفاء كالمجمل في القرآن، والمشترك فيه، ومن بيان المجمل بيان الصلاة، وبيان الزكاة، وبيان الحج، ففي هذه العبارات كان القرآن الكريم مجملا، قد أمر بالصلاة، ولم يبين أركانها وأوقاتها، وقد بينها النبي ﷺ بالعمل، وقال ﷺ: «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**» وأمر بالزكاة وتولت السنة البيان، فقال رسول الله ﷺ في زكاة النقدين: «**هَاتُوا رُبع عُشْرِ أَمْوَالِكُمْ**» وبين زكاة النعم وزكاة الزرع بكتب أرسلها لولاته، وأحاديث مأثورة، وكذلك الحج جاء في القرآن الكريم مجملا، وبينت السنة النبوية مناسكه.

ومن المجمل الذي بينته السنة آية السرقة، وهي قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ... ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة] فهم يذكرون أن السنة بينت حدوده، وما يكون فيه من أموال.

ومن المشترك[1] الذي بينته - القروء - في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ... ﴿٢٢٨﴾ ﴾ [البقرة] فهي تحتمل أن يكون المراد منها الأطهار، وتحتمل أن يكون المراد منها الحيضات، وقد استبان من السنة المأثورة الأطهار، فقد قال ﷺ: «طَلَاق الْأَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ» فتبين من هذا أن المراد من القروء الحيضات لا الأطهار، وإلا كانت عدة الأمة طهرين وما قال عليه الصلاة والسلام، «عدتها حيضتان».

هذا النوع من البيان يجوز متصلا بالمبين، ويجوز منفصلا، ويجوز متراخيًا في الزمان، ومقارنًا، ولكن لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل؛ لأن ذلك يكون تكليف ما لا يطلق، إذ العمل بما فيه خفاء غير ممكن، فالمطالبة به مطالبة بمحال، وذلك غير جائز في نظر جمهور الأصوليين.

بيد أن تخصيص العام لا يجوز متراخيًا عند الحنفية، لأنه بيان للمراد واللفظ العام بعض آحاده، فهو نقل اللفظ من العموم إلى الخصوص، والمخصص هو قرينة ذلك، فيجب أن تكون متصلة به غير متراخية عنه، ولأن العموم عند الحنفية مثل الخصوص في إيجاب الحكم، فإذا تأخر فقد وجب العمل به، فهو بعد ذلك مبطل لجزء من العام بعد العمل به، وذلك نسخ لا تخصيص، وهو تبديل لا تفسير.

ولقد فرق علماء الأصول من الحنفية بين بيان المجمل والمشترك، وتخصيص العام بأن الأول بيان محض، أو تفسير محض، لأن اللفظ من غير ذلك البيان لا يوجب العمل لما فيه من خفاء أو احتمال، أما الدليل المخصص للعام، فليس بيانًا من كل وجه، لأن العام في ذاته لا احتمال في دلالته، ولا خفاء في معناه وشموله، فكان المخصص له أشبه بالمعارض، فكان بيانًا

(١) المشترط هو اللفظ الذي يدل على أحد معنيين أو معان بأصل وصعه كلفظ عين، فإنها بأصل الوضع اللغوي تطلق على الباصرة، وعلى العين الجارية، وعلى الذات، كلفظ القرء، فإنه يطلق على الحيض، وعلى الطهر.

من وجه، ومعارضة من وجه، فلترجيح جانب البيان على جانب المعارضة اشترط الاتصال أو عدم التراخي الزمني، ولقد قال في هذا شمس الأئمة ما نصه: «بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه، وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه، واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرًا أو إعلامًا لما هو المراد به، فيكون بيانًا من كل وجه، بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبًا للعمل بنفسه فيما تناوله، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط، فيصح موصولا على أنه بيان، ويكون معارضًا ناسخًا للحكم الأول إذا كان مفصولا»[1].

القسم الثالث: بيان التبديل، وهو النسخ، ونسخ القرآن بالقرآن جائز عند الحنفية ونسخ القرآن بالسنة أيضًا جائز إذا كانت ثابتة بالتواتر، أو مشهورة مستفيضة، والكلام في ذلك النوع من البيان هو الكلام في الفسخ بأحكامه وشروطه، ولا نعرض لذلك في هذا الموضع من بحثنا هذا.

١٠٢ - هذا كلام علماء الأصول الحنفية، وهذه الضوابط قد استنبطوها من شتى الفروع الفقهية التي تبين أحكامها مقدار اعتماد أئمة المذهب الحنفي الأولين أبي حنيفة وأصحابه، على السنة في بيان القرآن الكريم، وإن ذلك أصل مقرر مجمع عليه، لا يمكن أن يحيد عنه فقيه قد اتسعت نواحي استنباطه، وكثرت الفروع التي أثرت عنه كأبي حنيفة رضي الله عنه، فإن اعتماد المستخرج لأحكام القرآن على السنة أمر بدهي ما دام القرآن كليًا في جملة أحكامه، ولذلك قال الشاطبي في موافقاته، «لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه، دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كليًا، وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه»[2].

(١) راجع كشف الأسرار الجزء الثاني ص٨٣٠.
(٢) الموافقات الجزء الثالث.

٢- السنّة

١٠٣- هذا هو الأصل الثاني الذي اعتمد عليه أبو حنيفة رضي الله عنه في استنباطه، وهي تلي الكتاب في مرتبته، لأن الكتاب هو عمود هذه الشريعة وأصلها وينبوعها، منه تبين أن السنة مصدر من مصادرها، وهي بهذا متأخرة عنه في الاعتبار، ثم هي مبينة لكليه، والمبيِّن متأخر عن المبيَّن، فهو له خادم، وهو منه بمنزلة التابع من المتبوع، والآثار متضافرة في تأخر السنة عن الكتاب في الاستدلال، فحديث معاذ يثبت ذلك، إذ سأله النبي ﷺ: «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد في رأيي»، ولقد كتب عمر رضي الله عنه إلى شريح القاضي: إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، فاقض مما سن رسول الله ﷺ» وعن ابن مسعود أنه قال: «من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله، فليقض بما قضى به نبيه ﷺ»، ومثل ذلك روي عن ابن عباس رضي الله عنه.

هذه حقيقة مقررة في المأثور عن أبي حنيفة، وقد صرح هو بها كما بيّنا في صدر كلامنا في أصول الاستنباط عنده، ولقد وجدنا الحنفية يفرقون بين أمر ثابت بالقرآن إذا كانت الدلالة قطعية، وأمر ثابت بالسنة الظنية، والثابت بالقرآن من الأوامر فرض، والثابت بالسنة من الأوامر واجب، وكذلك النهي، فالمنهي عنه في القرآن حرام إذا لم يكن ثمة ظن في الدلالة، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريمية مهما تكن الدلالة، وذلك لتأخر مرتبة السنة الظنية عن القرآن الكريم من حيث الثبوت من جهة، والاستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى.

١٠٤- ولقد كانت معركة بين الفقهاء في مقدار اعتماد أبي حنيفة في استنباطه الفقهي على السنة، حتى لقد زعم بعض الذين نقصوا من مقدار ذلك الاعتماد أنه كان يقدم القياس على السنة.

وإن تحرير ذلك يحتاج إلى شيء غير قليل من البحث، وتتبع الفروع والآثار التي رواها، وآرائه الفقهية في موضع المروي أخالفه أم وافقه، وإن خالفه فعن جهل لأنه لم يصل إليه أم عن علم به؟، وإن كان خالفه بعد علمه به أعن أصل من كتاب وسنة أخرى مستفيضة أم عن غير أصل، وإن ذلك يحتاج إلى جهد كبير، وإن بيانه بإنصاف فيه بيان كامل لعقل أبي حنيفة الفقهي،

والمميزات التي امتاز بها فقهه، وما كان مثار القول حوله، ما بين قادح ومادح، وقبل أن نتجه إلى ما قرره علماء الأصول الذين عنوا باستخراج أصول ذلك الإمام الجليل، ونتعرف من فروعه مقدار اعتماده على السنة في استنباطه، نسارع بنفي الذي اتهم به، وهو تقديمه القياس على الخبر، ورفضه للأحاديث التي صحت عند بعض العلماء.

لقد رُمي أبو حنيفة رحمه الله تعالى في حياته بمخالفة السنة، وأكثر الذين أرادوا انتقاص قدره بعد وفاته من ذكر ذلك، ولقد نفى هذه التهمة عن نفسه، فقد كان رحمه الله يقول: «كذب والله وافترى علينا من يقول إننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى القياس»[١] ففي هذا النص يضع أبو حنيفة الأمر في موضعه، فهو يقول إنه لا يلجأ إلى القياس إلا عند عدم العثور على النص، فإن عثر عليه لم يكن ثمة حاجة إلى قياس.

بل لقد صرح رضي الله عنه بأنه كان لا يقيس إلا عند الضرورة الشديدة، فقد كان يقول: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلا قسنا حينئذ مسكوتًا عنه على منطوق به»[٢].

ويقول في رواية أخرى: «إننا نأخذ أولا بكتاب الله، ثم السنة، ثم بأقضية الصحابة، ونعمل بما يتفقون عليه، فإن اختلفوا قسنا حكما على حكم بجامع العلة بين المسألتين، حتى يتضح المعنى»[٣].

ورُوي عنه رضي الله عنه «إنا نعمل أولا بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله ﷺ، ثم بأحاديث أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم».

وكان يقول: «ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين بأبي وأمي، وليس لنا مخالفته، وما جاء عن الصحابة تخيرنا، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال».

ويروى أن أبا جعفر المنصور كتب إليه: «بلغني أنك تقدم القياس على الحديث» فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها: «ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنما أعمل

(١) الميزان للشعراني ص٥١.
(٢) الكتاب المذكور.
(٣) الكتاب السابق.

أولا بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله ﷺ، ثم بأقضية أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم، ثم بأقضية بقية الصحابة، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، وليس بين الله وبين خلقه قرابة»[1].

١٠٥ - هذه نصوص صريحة مروية عن الإمام أبي حنيفة، وقد بلغه الافتراء عليه، فرد الفرية وأنكرها، وبالغ في إنكارها، وسجل ذلك في رسالة إلى الخليفة، ولذلك نقرر أنه ليس من مذهبه تقديم القياس الظني على الحديث، بل نستطيع أن نقرر مطمئنين أنه ليس أحد من فقهاء المسلمين يقدم القياس الظني على الحديث الصحيح، ولقد تُرفض الرواية، ولا يقبل كلام الراوي إذا خالف أصلا من أصول الدين، أو ناقض القرآن الكريم، وليس معنى ذلك ترجيح القياس على الحديث، والأخذ بالقياس دون الحديث، بل مؤداه ومرماه عدم تصديق الرواية لمخالفتها أصلا مقطوعًا بأنه من أحكام الدين، ونسق الاستنباط الفقهي ألا يقف أمام الأصل القطعي الأصل الظني، بل يؤخذ القطعي، ويحكم بعدم صحة النسبة في الظني، ولذلك فضل بيان نذكره عند الكلام في أخبار الآحاد.

١٠٦ - ولنتجه لبيان ما كان يقبله الإمام من الأحاديث وما كان يرده.

لقد قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد رواتها إلى ثلاثة أقسام: أحاديث متواترة، وأحاديث مشهورة، وأحاديث آحاد، أو أخبار الخاصة، كلٌّ جرى بذلك التعيين في القرن الهجري عن أخبار الآحاد.

والمتواتر من الأخبار والأحاديث فسره فجر الإسلام: «بأن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحد، فيكون آخره وأوسطه كطرفيه، وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس، وأعداد الركعات ومقادير الزكوات، وما أشبه ذلك»[2].

---

(١) الميزان للشعراني، ج١ ص٥٢.

(٢) الجزء الثاني من أصول فجر الإسلام على هامش جـ١ من كشف الأسرار ص٦٨١، ولقد ذكر فيه ما يفيد اشتراط العدالة، واشتراط تباين البلدان، وقال قوم بعدم اشتراط العدالة: والجمهور: على أن تباعد الأمكنة ليس بشرط، بل يكون التواتر، ولو كان الجميع في بقعة واحدة.

والأحاديث المتواترة بالمعنى موجودة ومتفق عليها، أما الأحاديث المتواترة المروية بالنص فهي نادرة، وليس بمتفق على تواترها، وقد ادعى التواتر باللفظ في قوله ﷺ: «مَنْ كَذَب عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَه مِن النَّارِ»، ومن الأحاديث المتفق على تواتر معناها: «إِنَّمَا الْأَعْمَال بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُه إِلَى الله وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُه إِلَى الله وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُه لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُه إِلَى مَا هَاجَر إِلَيْهِ».

والحديث المتواتر يوجب العلم اليقيني، وقد قال الكثرة من العلماء: إن العلم الحادث من التواتر، كالعلم الناشئ من العيان، وقالت طائفة: إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة لا يقين، ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعتريه وهم، وقالوا في رأيهم: إن التواتر صار جمعًا بالآحاد، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفراد، وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا ينقطع الاحتمال، إذ لو انقطع الاحتمال، واستحال الكذب حال الاجتماع، لانقلب الجائز ممتنعًا، إذ ينقلب الكذب الذي كان جائزا مستحيلا وممتنعًا، وذلك باطل، فما يؤدي إليه باطل، وهو انقطاع احتمال الكذب، ولقد يؤيد ذلك التفكير المنطقي، الواقع العملي، فقد وجدنا أممًا تتفق على وجود أخبار غير صادقة، وتتواتر بين جموعها، ويتلقاها الخلف عن السلف، مع بطلانها، وقيام الدليل على كذبها.

وقد احتج الجمهور على قولهم إن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني، كالعلم بالعيان بأن الناس تواضعوا على ذلك بمقتضى فطرهم، فإن الناس يعرفون آباءهم بالأخبار المتواترة، كما يعرفون أبناءهم بالعيان، ويعرفون بالتواتر نشأتهم صغارًا، ثم صيرورتهم كبارًا، كما يرون ذلك عيانًا في أولادهم، ويعرفون جهة الكعبة بالخبر المتواتر، كما يعرفون جهات منازلهم بالعيان.

وقد أثبت التحقيق المنطقي ما تواضع الناس عليه منذ القدم، وذلك لأن الناس خلقوا على مشارب متباينة وطبائع مختلفة، لا يتفقون، فإن اتفقوا في خبر فإما عن سماع، أو اختراع، واتفاقهم على الاختراع باطل، لأن كثرتهم وعدم إحصائهم تحيل اتفاقهم فيما يخترعون، فلم يبق إلا أن الاتفاق كان مبنيًّا على السماع، وبذلك يثبت العلم قطعيًّا بالخبر المتواتر[1].

---

(١) راجع هذه الأدلة في كشف الأسرار وأصول فجر الإسلام الجزء الثاني ص٦١٣، وقد قال بعض العلماء: إن التواتر يفيد العلم اليقيني، ولكن لا على سبيل الضرورة، كالعيان، بل على سبيل الاستدلال كالعلم بوحدانية الله تعالى علمت بالاستدلال، لا بالمعاينة، وحجتهم أن العلم به لا يحصل إلا بعد أن يعلم أن المخبر عنه أمر محسوس، وأن المخبرين عنه جماعة لا حامل لهم على=

والأحاديث المتواترة هي بلا ريب حجة عند أبي حنيفة رضي الله عنه، لم يعرف عنه -رضي الله عنه - أنه أنكر خبرًا على تواتره، وأنَّى يكون ذلك.

١٠٧- والأحاديث المشهورة، هي الأحاديث التي تكون الطبقة الأولى، أو الثانية فيها آحادًا، ثم تنتشر بعد ذلك وينقلها قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولقد قال صاحب كشف الأسرار: «والاعتبار في الاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة، فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون، ولا تسمى مشهورة، فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب».

هذا هو تعريف المشهور أو المستفيض عند علماء الحديث، وعلماء الأصول قد اختلفوا في حكمه، فقال فريق إنه كحديث الآحاد لا يفيد إلا الظن، ويكتفى فيه بالعمل، وذهب بعض علماء التخريج في المذهب الحنفي إلى أنه مثل المتواتر، فيثبت به اليقين، ولكن بطريق الاستدلال، لا بطريق العلم الضروري، كالعيان، وذهب فريق آخر من المخرجين أيضًا في مذهب أبي حنيفة وأصحابه إلى أنه يوجب علم الطمأنينة لا علم يقين، فهو دون المتواتر، وفوق خبر الواحد، حتى جازت به الزيادة على كتاب الله تعالى.

وترى من هذا أن علماء التخريج على مذهب أبي حنيفة وأصحابه قد أجمعوا على أن المشهور يزاد به على كتاب الله تعالى: إذ إنه في مرتبة أقوى من أحاديث الآحاد المطلقة، ولكنهم اختلفوا: أهو يصل إلى مرتبة المتواتر في إفادة العلم اليقيني، أم لا يصل إلى مرتبته؟ وقد اتفقوا على قدر الاستدلال به، فيزاد به على النص.

ومن الزيادة التي ثبتت بأحاديث مشهورة حد الرجم، فقد ثبت بحديث مشهور عندهم، وهو قوله ﷺ: «الثيب بالثيب جلد مائة، ورجم بالحجارة» والخبر المشهور من أن النبي ﷺ رجم ماعزًا المازني، والمسح على الخفين ثبت بما رُوي مشهورا عن النبي ﷺ من أنه مسح على الخفين، واشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين ثبت بما روى ابن مسعود.

=التواطؤ على الكذب، وأن يعلم أن ما كان كذلك لا يكون كذبًا، فلزم منه الصدق، وأن العلم بالتواتر لو كان ضروريًا كالعيان ما اختلفوا فيه، كما لم يختلفوا في أن الشيء أعظم من جزئه، وأن الموجود لا يكون معدوما، وحيث اختلفوا فيه علمنا أنه مكتسب بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات (راجع كشف الأسرار).

وترى من هذا أن الفروع الفقهية في مذهب أبي حنيفة قد أدت المخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين، أو مرتبة قريبة من اليقين، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم، والزيادة به على أحكامه، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين في قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر، بمؤثر في أحكام الفروع المروية.

١٠٨- وحديث الآحاد، أو خبر الخاصة كما يسميه الشافعي، ومن كان في عصره، هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر من ذلك، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة، واتصال أحاديث الآحاد إلى النبي ﷺ إنما هو على سبيل الظن الراجح لا على سبيل العلم اليقيني، ولذلك يقول العلماء فيه إنه اتصال فيه شبهة، ويقول صاحب كشف الأسرار: «الاتصال فيه شبهة صورة، ومعنى، أما ثبوت الشبهة فيه صورة، فلأن الاتصال بالرسول لم يثبت قطعًا وأما معنى فلأن الأمة ما تلقته بالقبول، ولا عبرة بالعدد فيه، يعني لا يخرج عن كونه خبر آحاد، وإن كان راوي الخبر متعددا بعد أن لم يبلغ درجة التواتر أو الاشتهار»[١].

١٠٩- ولهذه الشبهة في أحاديث الآحاد وجد في عصر الاجتهاد من أنكر الاحتجاج بها[٢]، لكثرة من كذبوا على رسول الله ﷺ ولاختلاط الصحيح بغير الصحيح من الأخبار، ولهذه الشبهة في الاتصال بالنبي ﷺ مع ذلك الاختلاط، وقد ذكر الشافعي أنه ناقش هؤلاء الناس بالبصرة والبصرة كانت عش الاعتزال في القديم، وكانت بها النحل المختلفة والفرق المتباينة، ولا بد أن القائلين هذا القول كانوا قبل الشافعي أيضًا، وكانوا في عصر أبي حنيفة رضي الله عنه، إذ إن الاضطراب في الأقوال وكثرة الكذب على رسول الله ﷺ، وعدم تمييز الصحيح من غير الصحيح كان في عصر أبي حنيفة أشد وأقوى، ولم يكن في عصره قد تم وضع الموازين الضابطة، ولا جمعت الصحاح من الأخبار، وكان أهل الأهواء شيعًا وفرقًا، وكل حزب بما لديهم فرحون، والأمة تعتصم بفقهائها ومحدثيها، وعندهم تجد منجاتها واطمئنانها،

---

(١) كشف الأسرار الجزء الثاني ص٩٩٠.

(٢) قد ذكر الشافعي في جماع العلم أن الذين ناقشوه كانوا بالبصرة، وقد وجدنا العلماء ينسبون إلى الجبائي، وهو من شيوخ الاعتزال، في القرن الثالث وأول القرن الرابع نفي الاحتجاج بخبر الواحد عقلا، وشبهته أن واضع الشريعة وهو الله سبحانه وتعالى قادر على أن تبلغ الشريعة إلى الناس بطريق لا شبهة فيه، فيكون من مقتضى التبليغ إثباته بغير طريق الآحاد، ورفض بعض الشيعة الاحتجاج بحديث الآحاد بدليل من السمع لا من العقل وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ... ﴿٣٦﴾﴾[الإسراء].

وهم يمحصون له الحق في وسط هذا الديجور المنظم، ولذلك كان رأي جمهور الفقهاء قبول حديث الآحاد من الثقة العدل والاحتجاج به في العمل دون الاعتقاد به، لأن الاعتقاد يجب أن يبنى على أدلة يقينية لا شبهة فيها، إذ الاعتقاد علم جازم قاطع عن دليل، وذلك لا يكون بدليل ظني فيه شبهة، أما العمل فيبنى على الرجحان، ويكفي فيه نفي الاحتمال الناشئ عن دليل لا نفي مطلق احتمال، وكون الراوي عدلا ثقة يغلب جانب الصدق على جانب الكذب فيكون احتمال الكذب غير ناشئ عن دليل، واحتمال الصدق يؤيده الدليل فيكون العمل على مقتضاه، هكذا يسير الناس في أقضيتهم، وهكذا يسير الناس في معاملاتهم، وهكذا يسيرون في أعمالهم، ولو كانت الأعمال لا تستقيم إذا بنيت على أدلة لا شبهة فيها لتعطلت الأمور، وما استقامت أمور الناس، وما حكم بحق ولا دفع باطل.

١١٠- ولقد كان أبو حنيفة رضي الله عنه من أول الفقهاء قبولا لأحاديث الآحاد يحتج بها، ويعدل آراءه على مقتضاها، إن وجد حديثًا يخالفها، وقد روينا لك كيف رجع عن رأيه في أمان العبد، لما بلغه فتوى عمر رضي الله عنه، فإذا كان ذلك شأنه مع فتوى صحابي رويت له عن طريق آحاد فكيف يكون الشأن في حديث للنبي ﷺ يروى عن ذلك الطريق؟ ولسنا نريد أن نضرب الأمثال على أخذه بأحاديث الآحاد وقبولها، فبين يدي القارئ كتاب الآثار لأبي يوسف وكتاب الآثار لمحمد رضي الله عنهما، وإن نظرة عاجلة لهذين الكتابين تري القارئ كيف كان أبو حنيفة يقبل أحاديث الآحاد، ويرويها ويبني فقهه عليها، يأخذ بنصها، ويستخرج علل الأحكام من بين ثناياها، ثم يقيس عليها ما طاب القياس وما استقام أمر الناس عليه، وإنا نحيل القارئ الكريم عليهما، وهما كتابان صادقا النسبة لا شك فيهما.

ولقد كان أبو حنيفة يقرر ذلك بين تلاميذه، ويأخذونه عنه، وقد رأينا الإمام محمدًا في الأصل يبسط الأدلة من الآثار الصحاح في إثبات الاحتجاج بخبر الواحد، وهو - كما يعلم كل ملم بأصول المذهب الحنفي - ينقل المذهب، ويصور التفكير فيه أدق تصوير، ولقد ذكر طائفة من أخبار الرسول، وأخبار الصحابة تثبت كيف كان الصحابة يأخذون أخبار الآحاد، ويقرهم النبي ﷺ ولا يستنكر أحد الأخذ بأخبار الآحاد من بعد وفاته، وإن كان بعضهم يحتاط أحيانًا فيستوثق من خبر المخبر بآخر يزكيه، أو بيمين يستوثق بها، ولعل ذلك كان ليطمئن قلبه، وقد ذكر كله في باب الاستحسان من الأصل.

ولنقتبس لك قبسة صغيرة منه، تبين لك كيف كان الفقه العراقي يعتمد على أحاديث الآحاد.

لقد روى محمد رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة في توريث الجدة، إذ إنه شهد بين يدي أبي بكر رضي الله عنه أن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس، فقال: ائت معك بشاهد آخر، فجاء محمد بن سلمة، فشهد على مثل شهادته، فأعطاها أبو بكر رضي الله عنه السدس، وهذا أمر من أمور الدين قبل فيه خبر الآحاد، وإن كان قد طلب تأكيده بشاهد آخر.

ويروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، شهد عنده أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «**إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَه فَلْيَرْجِعْ**» فقال: ائت معك بشاهد آخر، فشهد أبو سعيد الخدري رضي الله عنه بمثل شهادته.

ويقول محمد رضي الله عنه في التعليق على هذين الخبرين بالنسبة لطلب أبي بكر شاهدًا، وطلب عمر شاهدًا: إنما فعلاه للاحتياط، والواحد يجزئ.

ولقد استدل رضي الله عنه على قبول خبر الواحد في أمور الدين أيضًا بحديث عمر رضي الله عنه في ميراث المرأة من دية زوجها، فقد كان لا يورثها منها، حتى شهد عنده الضحاك بن سفيان الكلابي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن ورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها أشيم، فأخذ بقوله.

ولقد روى محمد أيضًا أن رسول الله ﷺ بعث دحية الكلبي إلى قيصر بكتابه يدعوه إلى الإسلام، فكان حجة عليه، ويروي قول علي رضي الله عنه: «كنت إذا لم أسمع من رسول الله ﷺ حديثًا، فحدثني به غيره أستحلفه على ذلك، وحدثني أبو بكر رضي الله عنه، وصدق أبو بكر»، يروي قول علي هذا، ثم يبين مسألة اليمين فيقرر أنه مذهب تفرد به علي رضي الله عنه، فإذا كان يحلِّف المدعي مع البينة، ويحلِّف الراوي، فكأنه كان يقول إن خبره يصير مزكى بيمينه، كالشهادات في باب اللعان، من كل واحد من الزوجين، ومن لم يعصم من الكذب لا يكون خبره حجة ما لم يصر مزكى بيمينه إلا أبا بكر رضي الله عنه، فإن تسمية رسول الله ﷺ إياه بالصديق كافية في جعل خبره مزكى.

١١١- هذا جزء قليل مما ساقه الإمام محمد رضي الله عنه في إثبات أن أخبار الواحد تقبل في أمور الدين، فيثبت بها الهلال، ويثبت التحريم والتحليل، وأن ذلك أمر مقرر في مذهب أبي حنيفة أملاه على تلاميذه، ووافقوه عليه، وأخذوا به، فأخبار الآحاد من الناس مقبولة في شئون الدين من التحليل والتحريم، وقد ساق الإمام محمد ما ساق من الأخبار التي روينا لك بعضًا قليلا منها، لتأييد هذه القضية وإثباتها، وإذا كانت أخبار الآحاد مقبولة في شئون الدين عند أبي حنيفة، فليس من المعقول ألا يقبل أحاديث الآحاد في الاستنباط، وقد تروى بعدة طرق.

١١٢- وذلك يتبين من فروع الفقه المروي عن أبي حنيفة وأصوله أنه كان يأخذ بأحاديث الآحاد، ويتخذ منها سنادا لأقيسته وأصولها.

ولقد كان أبو حنيفة وأصحابه، والحنفية من بعدهم، يشترطون في الراوي ما اشترطه سائر الفقهاء وجميع المحدثين، وهو العدالة والضبط، ولكن الحنفية شددوا في تفسير معنى الضبط بأكثر مما شدد غيرهم، فإنك ترى تفسيره في أصول فجر الإسلام للبزدوي تفسيرًا دقيقًا، إذ يقول: «وأما الضبط فإن تفسيره هو سماع الكلام، كما يحق سماعه، ثم فهمه بمعناه الذي أريد به، ثم حفظه ببذل المجهود، ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده، ومراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه.. وهو نوعان: ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة، والثاني أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهًا وشريعة، وهذا أكملها، والمطلق من الضبط يتناول الكامل، ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الأول من الضبط. ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح، أو المراد منه[1]».

وترى من هذا أنهم يفسرون الضبط تفسيرًا دقيقًا، ويجعلون معناه الكامل شاملا لفقه الراوي، ولكنهم لا يعتبرون فقه الراوي شرطًا لقبول روايته، بل أساسًا في الترجيح، فإذا تعارضت روايتان: إحداهما من راو فقيه، والأخرى من راو غير فقيه، يؤثرون رواية الفقيه لأنه أضبط، وأشد تحريًا، وأكثر فهمًا للدين.

(١) أصول فجر الإسلام الجزء الثاني ص٧١٧.

وقد وجدنا الترجيح بفقه الراوي يجيء على لسان أبي حنيفة في مجادلته مع الأوزاعي، ولننقل لك المناظرة كما رويت، وها هي ذي:

«روى سفيان بن عيينة، قال: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الخياطين بمكة فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: مالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع، وعند الرفع، قال: كيف!! وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه، عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع، فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد، عن إبراهيم عن علقمة والأسود، عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ولا يعود إلى شيء من ذلك. فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم، عن أبيه، وتقول حدثنا حماد عن إبراهيم، فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة، فالأسود له فضل كثير..».

ولقد رويت العبارة الأخيرة برواية أخرى وهي: «إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت إن علقمة أفقه من عبد الله بن عمر، وعبد الله هو عبد الله[1]» وعبد الله هو ابن مسعود، أي أن مكانته هي التي لا يساميه أحد من المذكورين فيها.

وهذه المناظرة تدل على أن أبا حنيفة كان يلاحظ فقه الراوي عند الترجيح، فهو يقدم رواية الأفقه على من دونه فقهًا، ولذلك تقصر رواية غير الفقيه عن أن تعارض رواية الفقيه، إذ الأول أشد وعيًا، وأقوى ضبطًا، وأكمل إدراكًا، وأولى بالاتباع.

وإن هذه المناظرة لتومئ بإشارتها من جهة ثانية إلى تعصب كل فقيه للمحدثين الذين تلقى عليهم، وروي عنهم، وهو منشأ التعصب الإقليمي، أو بعبارة أدق منشأ انحياز كل إقليم بطائفة من الأحاديث أخذت عن رواته الذين تلقوا على بعض الصحابة الذين نزحوا إلى هذا الإقليم.

ولقد علل شمس الأئمة السرخسي قلة الرواية عند أبي حنيفة بتشديده في أمر الضبط وتأسيه بالسلف الصالح الذين كانوا يقلون من الرواية، ولذلك قال: «قلّت الرواية عند أبي

(١) حجة الله البالغة للدهلوي الجزء الأول ص٢٣١.

حنيفة رحمه الله، حتى قال بعض الطاعنين إنه لا يعرف الحديث، وليس الأمر كما ظنوا، بل كان أعلم عصره بالحديث، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلّت روايته»[1].

١١٣- أبو حنيفة إذن يقبل خبر الآحاد، ولا يتردد في قبوله، ولكنه كان يشدد فيما يستنبط فقهاء مذهبه في أمر ضبط الراوي، ويرجح الروايات عند التعارض بفقه الرواة، فيرجح حديث الفقهاء من الرواة على حديث غيرهم، والأفقه على حديث من دونه.

ولكن القضية التي اختلف فيها العلماء، هي موقف أبي حنيفة إذا تعارض خبر الآحاد مع القياس، أيرد خبر الآحاد، لمخالفته للقياس، وتعتبر هذه المخالفة علة في الحديث؟ أم يقبل الحديث، ويهمل القياس، لأنه لا قياس بجوار النص؟ أم يقبل الحديث من الراوي الفقيه، ويرد من غيره، أم يقبل بشرط ألا ينسد باب الرأي؟

هذا معترك من الآراء، وقد اختلف العلماء أولا بشأن خبر الآحاد المتعارض مع القياس، أو مع أصل عام من الأصول المعروفة في الفقه الإسلامي، واختلف العلماء ثانيًا في حقيقة موقف أبي حنيفة، وأي رأي منها يعد رأيه، ولنذكر الاختلاف الأول ببعض البيان، ثم نعرج على الاختلاف الثاني، ثم نتجه مستعينين بالرواية إلى تعرف رأي أبي حنيفة.

١١٤- لقد اختلف العلماء - كما رأيت - فقال بعضهم، وهم فقهاء الأثر: إن خبر الآحاد مقدم على القياس، لأن الرأي لا يكون إلا حيث لا نص، وقد وجد النص، فلا مجال للرأي، ولأن الرأي لا يكون إلا في حالة الضرورة، والضرورة تدفع بوجود أثر منسوب لرسول الله ﷺ، ولأن القياس في الجملة ظني، وحديث الآحاد ظني في ثبوته، وإذا تعارض ظني منسوب إلى الرسول بظني منسوب إلى الفقيه، فالمنطق يوجب ترجيح المنسوب إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه، ولأن كبار الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وكبار التابعين من بعدهم، كانوا يرجعون عن آرائهم، إذا نقل إليهم حديث يخالفها، فعمر رضي الله عنه ترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها الذي رواه الضحاك الكلابي، وترك ابن عمر رأيه في المزارعة بالحديث الذي رواه رافع ابن خديج، ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب عندما رُوي له قوله ﷺ: إن الخراج بالضمان، ونظائره أكثر من أن تحصى.

---

(١) كشف الأسرار الجزء الثاني ص٨١٨.

هذا مسلك عامة فقهاء الأثر، لا يجعلون للرأي مجالا عند وجود حديث ولو كان من أخبار الآحاد، ولا يشترطون فقه الراوي، ولا موافقة القياس، ولو كان ضعيفًا، ولقد كان ذلك مسلك الشافعي من بعد، وبينه في الرسالة بيانًا كاملا، وإذا أخذ بأحاديث كثيرة رد بعضها مالك لمخالفته بعض الأصول العامة، أو القواعد المعروفة، من تتبع مجموع آيات القرآن الكريم والأحاديث المشهورة، وقال ذلك القول من فقهاء الحنفية الشيخ أبو الحسن الكرخي.

١١٥ - وقال عيسى بن أبان، وهو من الحنفية أيضًا: إن كان راوي خبر الآحاد عادلا فقيهًا وجب تقديم خبره على القياس، وإلا كان موضع الاجتهاد، واحتج لذلك بأنه قد اشتهر بين الصحابة الأخذ بالقياس، ورد خبر الواحد إذا لم يكن فقيهًا، فإن ابن عباس لما سمع أبي هريرة رضي الله عنه يروي الوضوء مما مسته النار، قال: لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه، ولما سمعه يروي: «من حمل جنازة فليتوضأ» قال: أتلزمنا الوضوء حمل عيان يابسة؟ ورد علي بن أبي طالب رضي الله عنه حديث بروع بالقياس، وهو حديث من أخذت مهر المثل وهي لم يسم لها مهر، ومات عنها زوجها، وهكذا تتضافر الأخبار عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم في رد الخبر بالقياس.

وقد احتجوا لذلك أيضًا بأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة، وفي اتصال خبر الواحد إلى النبي ﷺ شبهة، فكان الثابت بالقياس الذي هو ثابت بالإجماع أقوى من الثابت بخبر الواحد، وبأن القياس أثبت من خبر الواحد، لجواز السهو والكذب على الراوي، ولا يوجد ذلك في القياس، وبأن القياس لا يحتمل تخصيصًا، فكان غير المحتمل أو من المحتمل.

وهكذا يسترسلون في استدلالات من شأنها أن تقدح في خبر الواحد جملة، إن استقامت مقدماتها، ولا تخص خبر الراوي غير الفقيه، ولكن في كل هذه المقدمات نظر، إذ أساسها في الجملة أن القياس قطعي، لا احتمال فيه، ولا شبهة فيه، والواقع أن القياس في الجملة يدخله الاحتمال من كل ناحية، فإن أساسه هو استخراج الوصف الذي يكون مناط الحكم وتعيينه من بين أوصاف الشيء المنصوص عليه، وهو أمر ظني، إذ يحتمل أن يكون ذلك الوصف هو المؤثر في الحكم، ويحتمل ألا يكون، بل التأثير لغيره، فكان الاحتمال فيه لا يقل عن الاحتمال في خبر الواحد، بل إن الاحتمال فيه أقوى، إذ يدخل في أصل الثبوت، بينما الاحتمال الداخل في خبر

الآحاد ليس في الأصل، إذ الشبهة لعارض الغلط والنسيان، والأصل عدمهما من الشخص الضابط.

وقبل أن نترك بيان ذلك الرأي الذي يقدم القياس أحيانًا على خبر الآحاد يجب أن نقرر أنه لا يقول إن القياس ألا يتقدم عن أخبار الآحاد التي يكون الصحابي الذي رواها غير فقيه، بل يقول: إنه إذا كان الراوي غير فقيه لا يرد خبره المخالف القياس جملة، بل يجتهد المجتهد، فإن وجد ذلك الخبر له وجه من التخريج، أي لا ينسد فيه باب الرأي مطلقًا قبل، بأن كان يخالف قياسًا، ولكنه يوافق من بعض الوجوه قياسًا آخر، لا يترك، بل يعمل به، وهذا معنى قولهم لا يترك خبر الواحد العدل الضابط غير الفقيه إلا للضرورة، بأن ينسد فيه باب الرأي من كل الوجوه.

وهذا كله إذا كان الراوي عدلا، أما إذا كان الراوي مجهولا لم تعرف عدالته فإن خبره المخالف للقياس يرد عند أصحاب هذا الرأي، ويؤخذ بالقياس، ولا يجتهد المجتهد في تخريجه باستنباط ضرب من ضروب الرأي يوافقه[1].

ولقد دافع فخر الإسلام عن رأي عيسى بن أبان هذا، حتى لقد زعم أن هذا رأي أبي حنيفة وأصحابه، ولنا في ذلك نظر سنبينه في آخر الكلام في هذا الموضوع.

١١٦ - ولقد فصل أبو الحسن البصري الكلام في معارضة خبر الآحاد للقياس تفصيلا حسنًا، فقسم القياس إلى أربعة أقسام.

القسم الأول: قياس مبني على نص قطعي، بأن كان الحكم المنصوص عليه قد نص عليه في مصدر قطعي الثبوت، وكانت العلة منصوصة عليها، أو كالمنصوص عليها، وفي هذا الحال لا يعارض خبر الآحاد القياس، لأن ما ثبت بالقياس في حكم الثابت بنص قطعي، إذ الأصل منصوص عليه، والعلة منصوص عليها، وخبر الآحاد ظني فلا يثبت أمام النص القطعي، بل يرد خبر الآحاد، وترفض نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

القسم الثاني: أن يكون القياس معتمدًا على أصل ظني، والعلة ثبتت بالاستنباط لا بالنص، وفي هذه الحال يقدم خبر الآحاد، لأنه يدل على الحكم بصريحه، والقياس يدل على

(١) راجع هذه الأدلة وتوجيهات الأقوال في كشف الأسرار، الجزء الثاني ص٦٩٨، وما يليها.

الحكم بوسائط، ولأن القياس دخلته الظنون من كل ناحية، فالظن دخل استنباط العلة ودخل في الأصل الذي بُني عليه، إذ هو ظني كخبر الآحاد في ثبوته فلا يرجح عليه، إذ إن ما دخله ظن واحد أقرب إلى الاطمئنان مما أحاطت به الظنون في كل طرق الإثبات به.

وقد ادعى أبو الحسن البصري إجماع العلماء على رد خبر الآحاد في القسم الأول ورد القياس في القسم الثاني.

القسم الثالث: أن يكون أصل القياس ثابتًا بنص ظني، والعلة قد نص عليها بنص ظني، وفي هذه الحالة تتحقق المعارضة بين خبر الآحاد والقياس، ويدعي البصري أيضًا إجماع العلماء على تقديم خبر الآحاد على القياس لأنه دليل دال على الحكم بصريحه.

القسم الرابع: أن تكون العلة مستنبطة، والأصل الذي بني عليه القياس أصل قطعي من نص قرآني أو حديث متواتر، وهذه الصورة موضع خلاف بين العلماء[1].

هذه هي الأقسام التي ذكرها أبو الحسن البصري لمعارضة القياس لأخبار الآحاد. وقد ادعى اتفاق العلماء في الأقسام الثلاثة الأولى، وحصر الخلاف في الصورة الأخيرة، ولكن العلماء يذكرون الخلاف بين الفقهاء مطلقًا من غير قيد.

١١٧- والحق أننا إذا استثنينا الشافعي وأحمد، وفقهاء الظاهر الذين جاءوا من بعده نجد الفقهاء جميعا من لدن عصر الصحابة إلى عصر الاجتهاد قد تركوا أخبار آحاد، وردوا نسبتها إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه، لمخالفتها لأصول ثابتة لديهم قد أخذوها بالاستنباط من القرآن الكريم، أو المشهور من الآثار.

فالسيدة عائشة رضي الله عنها قد ردت الخبر: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» بالأصل العام الثابت من القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿... وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ... ﴿١٦٤﴾﴾ [الأنعام]، وردت حديث رؤية النبي ﷺ لربه بما فهمته من قوله تعالى: ﴿ لَّا

---

(١) راجع هذه الأقسام الأربعة في كشف الأسرار الجزء الثاني ص٦٩٩، ٧٠٠، هذا ويجب التنبيه إلى أن الآمدي وابن الحاجب قالا: إن المختار أنه إذا كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ثبوتًا أو دلالة وقطع في الفرع قدم القياس، وإن تساويا في الظنية توقف المجتهد، أو طبق قواعد المعارضة بين نصين، وإن كانت العلة مستنبطة قدم الخبر (راجع التحرير ص٣٠٠ من الجزء الثاني).

تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ...﴿١٠٣﴾ ﴾ [الأنعام]، وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء بالأصل العام الثابت من تتبع مجموع الأحكام الإسلامية، وهو رفع الحرج، وهكذا تضافرت الأخبار بمثل ذلك.

ولقد كان مالك شيخ فقهاء المدينة في عصر المجتهدين، يرد بعض أخبار الآحاد لمخالفتها للأصول العامة القطعية، فقد رد خبر: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه» ورد حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم تعويلا على أصل رفع الحرج، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه، قال ابن العربي: ونهى عن صيام ست من شوال مع ورود الحديث فيه تعويلا على أصل سد الذرائع، ورد حديث ولوغ الكلب الذي يوجب غسل الإناء سبعًا، إحداهن بالتراب الطاهر - إذا ولغ الكلب فيه - وقال فيه: «جاء حديث ولا أدري ما حقيقته!!»، وقال ابن العربي في ذلك: «إنه عارض أصلين، أحدهما قوله تعالى: ﴿...فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ ...﴿٤﴾ ﴾ [المائدة]، وثانيهما أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب» ورد مالك أيضًا كأهل العراق حديث المصراة، وهو: «لا تصروا الإبل والغنم، ومن ابتاعها، فهو بخير النظرين، بعد أن يحلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعًا من تمر»، لأنه قد خالف أصل الخراج بالضمان، لأن متلف الشيء إنما يقدم مثله، أو قيمته، وأما غرم جنس آخر من الطعام، أو العروض، فلا، وقد قال فيه مالك: «إنه ليس بالموطأ ولا الثابت».

وترى من هذا أن إمام الحجاز كان يرد أحيانًا أخبار الآحاد إذا وجدها تعارض قاعدة قطعية.

١١٨ - هذه آراء العلماء واختلافاتهم بالنسبة لأخبار الآحاد إذا عارضها القياس والآن نريد أن نعرف رأي أبي حنيفة في وسط ذلك المزدحم من الآراء.

لقد اختلف العلماء في حقيقة رأي أبي حنيفة في هذه المسألة، فيقول ابن عبد البر: «كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرًا من أخبار الآحاد العدول، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن الكريم، فما شذ من ذلك رده، وسماه شاذًا».

وهذا الكلام يستفاد منه أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يرد الأحاديث إذا خالفت معاني القرآن الكريم، سواء أكانت مأخوذة بالنص أم مستنبطة باستخراج علل الأحكام وأنه يسمي الحديث شاذًا إذا لم يوافق تلك المعاني، والأحاديث المجتمع عليها.

١١٩ - والذي ذكره فخر الإسلام على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه أن خبر الآحاد إن كان رواية من الصحابة المعروفين كالخلفاء الأربعة وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري، والسيدة عائشة رضي الله عنها، وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر، قدم على القياس، وإن كان الراوي من الصحابة الذين لم يعرفوا بالفقه، وإن عرفوا بالعدالة والحفظ مثل أبي هريرة، وأنس بن مالك رضي الله عنهما، فإن وافق القياس عمل به، وإن خالف القياس لم يترك إلا بالضرورة وانسداد باب الرأي، وقد وجه ذلك القول فخر الإسلام بقوله: «ووجه ذلك أن ضبط حديث النبي عظيم الخطر، وقد كان النقل بالمعنى مستفيضًا فيهم، فإذا قصر نقد الراوي عن درك معاني حديث النبي ﷺ وإحاطتها لم يؤمن من أن يذهب عليه منه شيء فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس، فيحتاط في العلة، وإنما نعني بما قلنا قصورًا عند المقابلة بفقه الحديث، فإما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك، فإن محمدًا يحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضي الله عنه وقلده، فما ظنك في أبي هريرة، حتى إن المذهب عند أصحابنا رحمهم الله في ذلك أنه لا يرد حديث أمثالهم، إلا إذا انسد باب الرأي، فإذا انسد باب الرأي صار الحديث ناسخًا الكتاب والحديث المشهور، ومعارضًا للإجماع، ومثل ذلك حديث أبي هريرة في المصراة»[1].

١٢٠ - هذا ما ذكره فخر الإسلام على مذهب أبي حنيفة وأصحابه، ولكن يذكر في التقرير والتحبير على التحرير غير ذلك، فهو يذكر أن مذهب أبي حنيفة كمذهب الشافعي وفقهاء الأثر أن خبر الآحاد يقدم على القياس مطلقًا، سواء أكان الراوي فقيها أم كان غير

---

(١) ذكر صاحب كشف الأسرار وجه كون الحديث إذا انسد باب الرأي يكون ناسخًا للإجماع والحديث المشهور والكتاب، فقال: «إذا تحققت الضرورة بانسداد باب الرأي من كل وجه وجب ترك الخبر، لأنه لو عمل به وترك القياس صار الحديث ناسخًا للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢ ﴾ [الحشر] فإنه يقتضي وجوب العمل بالقياس، والحديث وهو حديث معاذ، وصار معارضًا للإجماع، فإن الأمة أجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل أقوى منه، ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة، فلا يعبأ بخلافهم، كشف الأسرار ج٢ ص٧٠٠.

فقيه، وسواء انسد باب الرأي، أم لم ينسد باب الرأي، وهذا نص ما جاء فيه، وفي التحرير: «إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكن قدم الخبر مطلقًا عند الأكثرين، منهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد»[1].

١٢١ - وترى من هذا أن العلماء اختلفوا في استخراج رأي أبي حنيفة رضي الله عنه من الفروع الفقهية التي أثرت عند تعارض القياس مع خبر الآحاد، فابن عبد البر يومئ كلامه إلى أنه يقدم القياس، وفخر الإسلام يفصل التفصيل الذي ذكرنا، وغيرهما يبرر أنه يقدم خبر الآحاد في كل الأحوال، ولو كان الجمع بين الخبر والقياس غير ممكن، وكان الراوي من الصحابة غير فقيه.

والحق في هذا الأمر أنه رويت عن أبي حنيفة فروع كثيرة أخذ فيها بالحديث وترك القياس، ورويت أخرى أخذ فيها بالقياس وخولف خبر الآحاد.

ومن القسم الأول، وهو الذي أخذ فيه بخبر الآحاد، وترك القياس، تقديم خبر الفقيه على القياس، فإنه يروي أن أعمى تردى في بئر، والنبي ﷺ يصلي بأصحابه، فضحك بعضهم، فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة، فإن نقض القهقهة الوضوء إذا حدثت في وقت الصلاة، مخالف للقياس، إذ هي لا تنتقض الوضوء خارج الصلاة، ولأنها ليست حدثًا يخرج من السبيلين، ولكن مع ذلك رجح أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر، وهو خبر آحاد على القياس وقرروا أن القهقهة داخل الصلاة تنقض الوضوء، وإن كانت لا تنقضه في غيرها، تقديمًا للخبر على القياس[2].

ومن ذلك الأخذ بحديث أبي هريرة في عدم إفطار من أكل وشرب ناسيًا وتقديمه على القياس، ولقد صرح أبو حنيفة رضي الله عنه بأنه يقدمه على القياس ويقول في ذلك: «لولا الرواية لقلت بالقياس».

---

(١) راجع التقرير والتحبير شرح تحرير الكمال الجزء الثاني ص٣١٨، وهو مذهب أبي الحسن الكرخي وإليه يميل كثيرون، ويعدونه موافقًا للمنقول عن أبي حنيفة رضي الله عنهم أجمعين.

(٢) قد أجاب عن ذلك الذين قالوا إن مذهب أبي حنيفة تقديم القياس إذا انسد باب الرأي بأن هذا الحديث مشهور لا حديث آحاد، وفي ذلك نظر.

وشواهد ذلك القسم كثيرة لا سبيل إلى تعدادها، وأنه من القواعد المقررة في الفقه الحنفي ترك القياس للأثر، وسمي ذلك استحسانًا.

ومن القسم الثاني: ترك العمل بخبر الواحد: «لا تصروا الإبل والغنم» الذي مر ذكره فقد رد ذلك الخبر لمخالفته القياس[1] وأخذ بالقياس، ولم يعتبروا التصرية عيبًا ولا غررًا في العقد، إذ المشتري مغتر لا مغرور، ومنه حديث العرايا، وهو ما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا، والعرايا جمع عرية، وهي النخلة، وهي في الأصل هبة ما على النخلة من تمر، ثم أطلقت على التمر نفسه، وهي هنا التمر، وقد رد أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر، لأنه يخالف القياس، إذ هو من الأموال الربوية فلا يجوز إلا مثلا بمثل، ويحرم فيه ربا الفضل، وفي بيعه بالخرص مظنة الربا، وشبهة الربا تعمل كالربا فتوجب التحريم.

ومن ذلك القسم أيضًا حديث القرعة، وهو ما روي من أن النبي ﷺ أقرع بين مماليك ستة أعتقهم سيدهم عند موته، ولا مال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنين فأجاز عتقهما، وأبقى الأربعة أرقاء، وقد رد أبو حنيفة ذلك الخبر، لأنه مخالف للقياس، إذ العتق حل في هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق إذا وقع لا يرفع، فالحرية والنسب وغيرهما من الحقائق الشرعية التي إذا ثبتت لا ترفع، فيثبت العتق في الجميع، ولكن يستسعون في قيمة أربعة منهم أي في ثلثي قيمتهم، وهكذا يرد أبو حنيفة أخبار آحاد لمخالفتها القياس.

ولكن يجب أن يلاحظ أن المثال الثاني قد ورد فيه خبر الواحد، مع أنه قد رواه زيد بن ثابت رضي الله عنه، وهو من أعلم الصحابة بالفقه، وله مقام في علم الفرائض فلا يمكن أن

---

(١) ذكر فخر الإسلام مخالفة هذا الخبر للأصول، وذكر في ذلك وجوهًا منها: «أولا أنه أوجب رد صاع من تمر بإزاء اللبن، واللبن يحلب عند الشراء والقبض، وهو في ضمان المشتري، لأنه نزع ملكه فلا يضمه بالتعدي، لأنه لم يتعد، ولا يضمنه بالعقد لأن ضمان العقد ينتهي بالقبض، ألا ترى أنه لا يضمن اللبن الذي يحدث، فكذا اللبن الذي كان حادثًا ثم جاء بعد العقد، وثانيًا أنه لم يكن مالا فهو كالحمل، فلا يضمن، وثالثًا أنه لو كان مالا لكان تابعًا كالصوف فلا يضمن، ورابعًا أن الضمان لو كان بسبب العقد لوجب إسقاط ما قابله من الثمن، ولو كان بالتعدي لوجب مثله أو قيمته، وفي كلتا الحالين لا يضمن بصاع من تمر».

يكون رد خبر واه سببه مخالفته القياس وأنه غير فقيه، فإن ذلك التعليل لا يستقيم بالنسبة له رضي الله عنه، إذ هو فقيه أي فقيه.

١٢٢- هذه أمثلة سقناها، ونراه في بعضها رجح خبر الآحاد وترك به القياس، ونراه في الأخرى رد خبر الآحاد، وأخذ بالقياس، أو بمقتضى القواعد العامة، وإن هذه أمثلة لم نرد بها إحصاء.

وإن بين أيدينا رأيين في التخريج: أحدهما رأي عيسى بن أبان الذي يرى أن سبب رد خبر الآحاد هو انسداد باب الرأي، وكون الراوي غير فقيه، وثانيهما رأي الكرخي وهو أن أبا حنيفة كان يرجح خبر الآحاد إذا كان الراوي عدلا ثقة دائمًا، وأنه إن رد بعض أخبار الآحاد فلسبب غير القياس، ولنزن الرأيين على ضوء هذه الشواهد التي سقناها، وعلى ضوء ما وصل إلينا من كلام أبي حنيفة ما رواه عنه الثقات من أصحابه، ولا شك أن هذه الشواهد وما روي عن أبي حنيفة من أقوال لا يتفق مع تخريج عيسى بن أبان، وفخر الإسلام، ومن سلك مسلكهم، وذلك لأسباب ثلاثة:

أحدها: أن حديث القهقهة رواه معبد الجهني، وهو راو لم يعرف بالفقه وإن ادعاء شهرته لم يقم عليه الدليل.

ثانيها: أن حديث العرايا رواه زيد بن ثابت رضي الله عنه، فلو كان السبب في الرد مخالفة القياس، وكون الراوي غير فقيه، لوجب أن يقبل على زعمهم، لأنهم يقولون: إن راوي الحديث، إن كان فقيهًا يقبل حديثه خالف القياس أم وافقه، انسد باب الرأي أم لم ينسد.

ثالثها: أن أبا حنيفة رضي الله عنه في حديث عدم إفطار الصائم بالأكل أو الشرب ناسيًا صرح بأنه يرفض القياس، وبأنه يقدمه عليه، وراويه هو أبو هريرة الذي قال عنه فخر الإسلام وعيسى بن أبان أنه لم يكن من فقهاء الصحابة، وفوق ما تقدم أن المنقول عن أبي حنيفة وأصحابه أن القياس حيث لا نص، وأنهم لا يتجهون إليه إلا مضطرين.

من أجل ذلك لا نرى أن تخريج فخر الإسلام وابن أبان هو التخريج الذي يكشف عن رأي أبي حنيفة رضي الله عنه.

ونقبل في الجملة قول الذين يقولون إن رأي أبي حنيفة وأصحابه كان تقديم السنة ولو خبر آحاد على القياس المستنبط، ولقد مال إلى تخريج أبي الحسن الكرخي هذا أكثر العلماء، وجاء في كشف الأسرار عن أبي الحسن ما نصه: «لم ينقل هذا القول (قول عيسى بن أبان) عن أصحابنا، بل المنقول عنهم، أن خبر الواحد مقدم على القياس، ولم ينقل التفصيل، ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة رضي الله عنه في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا، وإن كان مخالفًا للقياس، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلت بالقياس، ونقل عن أبي يوسف في بعض أماليه أنه أخذ بحديث المصراة، وأثبت الخيار للمشتري، وقد ثبت عن أبي حنيفة أنه قال: ما جاء عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي، فثبت أن هذا القول مستحدث».

وأجاب عن حديث المصراة والعرية وأشباههما فقال: إنما ترك أصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب أو السنة المشهورة، لا لفوات فقه الراوي، وأن حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة، كما بينا[1]، وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة لا لفوات فقه الراوي وهي قوله ﷺ: «وَالتَّمْرِ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحِ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ» على أننا لا نسلم أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيهًا، بل كان فقيها، ولم يعدم شيئًا من أسباب الاجتهاد، وقد كان يفتي في زمان الصحابة، وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد، وكان من علية أصحاب رسول الله ﷺ، رضي الله عنهم، وقد دعا النبي ﷺ له بالحفظ، فاستجاب الله تعالى دعاءه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه»[2].

١٢٣ - انتهينا من ذلك التحليل إلى أن أبا حنيفة ما كان يقدم القياس المستنبط عند تعارض الأوصاف، وتصادم الأمارات على الحديث، وإن ما قاله المخرجون في مذهبه من بعده، أو على التحقيق بعضهم، من أنه يقدم القياس على خبر الآحاد إذا لم يكن راويه من الصحابة فقيها لا تصح نسبته إليه، لعدم استقامة المقدمات التي تؤدي إليه، ومخالفتها للمأثور من أقواله، ولتضاربها مع الفروع المأثورة عنه.

---

(١) الكتاب الذي خالفه حديث المصراة، هو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴿١٩٤﴾﴾ [البقرة] والسنة التي تفيد أن الضمان بالقيمة أو المثل.

(٢) كشف الأسرار الجزء الثاني ص١٠٣.

ولكن نجد في الفروع التي أثرت عنه رضي الله عنه ما يخالف أخبار الآحاد، فهل خالفها على علم بها؟ وإذا كان عالمًا بهذه الأخبار، فلماذا آثر تركها، والسير وراء غيرها؟

والجواب عن ذلك أن نفرض فيه الفرضين أنه يجهلها، أو يعلمها وردها، فلو أخذنا بالفرض الذي لا تعقد فيه، لقلنا إنه كان يجهلها فاجتهد فيها اجتهاد غير عالم بها، ولو أنه كان عالمًا بها في وقت اجتهاده واستنباطه، لجعل لها مكان الاعتبار ولأفتى في الفروع بمقتضاها، وذلك فرض سهل، ولكنه يجعل جزءًا كبيرًا من الاجتهاد الحنفي كان على غير أساس صحيح، ولذلك لا نستطيع أن نفرضه في كل ما خالف فيه أخبار الآحاد، بل لا بد من أن نفرض أنه خالف أخبار الآحاد على علم ببعضها، وكانت له وجهة في ردها، وليست الوجهة عدم فقه الصحابي الذي رواها ولا انسداد باب الرأي فيها إلى آخر ما ذكره بعض العلماء.

١٢٤- وإنه لا بد أن نلقي نظرة في الاجتهاد العراقي في شتى ضروبه، لكي نرى الأسباب التي من أجلها كان أبو حنيفة يرد بعض المروي الذي كان ينسب إلى رسول الله ﷺ. لقد قام فقه الكوفة التي كانت معدن العلم في نظر أبي حنيفة على المأثور من فتاوى عبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهم، وقد انتقل إليهم علم هؤلاء لمقام علي بن أبي طالب فيها مدة خلافته ومقام عبد الله بن مسعود بها شطرًا طويلا من حياته، وابن مسعود كان يتأثر طريق عمر بن الخطاب في الاجتهاد والفتيا، ولقد أذاع فقه هؤلاء العلية من فقهاء الصحابة بالكوفة شريح القاضي، وعلقمة بن قيس، ومسروق ابن الأجدع، وتلقاه عنهم إبراهيم النخعي، وجاء حماد شيخ أبي حنيفة فنقل فقه إبراهيم الذي يرجع إلى هؤلاء الأئمة، كما نقل معه فقه الشعبي الذي كان أقرب إلى أهل الأثر، ولكن يغلب على حماد مذهب النخعي الذي كان يشتمل على فقه عمر، وابن مسعود وعلي رضي الله عنهم.

وإذا كان إبراهيم قد نقل إلى حماد، وسرى من بعده - إلى أبي حنيفة - فقه هؤلاء الأئمة الثلاثة، فلا بد أنه قد نقل إليه طريقتهم الفكرية في نقد الأحاديث والحرص الشديد والدقة في النقل، فابن مسعود كانت تعتريه الرعدة عندما يتحدث عن رسول الله ﷺ خشية أن يقع في نقل ما لم يقل، وما كان يتهيب الفتيا برأيه، وعمر بن الخطاب كان يدعو الناس إلى أن يقلوا الرواية خشية أن يقعوا في الكذب وأن يقولوا على الرسول صلوات الله وسلامه عليه ما لم يقل،

وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يحلِّف الذي يروي عن رسول الله ﷺ، وإن كان عدلا ثقة ليزكي روايته باليمين، ولم يستثن من ذلك إلا أبا بكر الصديق رضي الله عنه.

وإذا كان أبو حنيفة قد تأثر طريق هؤلاء فيما نقل إليه عنهم من فتاوى وأقضية فلا بد أنه قد تأثر طريقهم في التشديد في قبول ما يرويه له الرواة، إذا لم يكن قد عرفهم وخبر مقدار عدالتهم، ولعله كان يرد أحاديث ناس، لأنهم لم يبلغوا مرتبة الاطمئنان إلى قولهم، وإن لم يعلن ذلك، فما كان رحمه الله ممن يعلن قدحًا في أحد ولا يثير الظنة حول الناس، فكان يكتفي بأن يفتي بما يطمئن إليه، ويترك رواياتهم.

١٢٥- والحق أن انقسام المدارس الفقهية في عصر التابعين، وتابعي التابعين جعل كل مدرسة شديدة الثقة برواتها، ولا تقبل بيسر ما عند غيرها من علم وروايات، ولقد قال ذلك الدهلوي: «صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على خياله فانتصب في كل بلد إمام مثل سعيد بن المسيب، وسالم بن عبد الله بن عمر في المدينة وبعدهما الزهري، والقاضي يحيى بن سعيد، وربيعة بن عبد الرحمن فيها، وعطاء بن أبي رباح بمكة المكرمة، وإبراهيم النخعي، والشعبي بالكوفة، والحسن البصري بالبصرة وطاووس بن كيسان باليمن، ومكحول بالشام، فأظمأ الله أكبادًا إلى علومهم فرغبوا فيها، وأخذوا عنهم الحديث، وفتاوى الصحابة وأقاويلهم، ومذاهب هؤلاء العلماء، وتحقيقاتهم من عند أنفسهم، واستفتى فيها المستفتون، ودارت المسائل بينهم، ورفعت إليهم الأقضية، وكان سعيد بن المسيب وإبراهيم وأضرابهما جمعوا أبواب الفقه أجمعها، وكان لهم في كل باب أصول تلقوها من السلف، وكان سعيد وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه، وأصل مذهبهم فتاوى عبد الله ابن عمر، وعائشة وابن عباس، وقضايا قضاة المدينة، فجمعوا من ذلك ما يسر الله لهم، ثم نظروا نظر اعتبار وتفتيش.

وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه كما قال علقمة لمسروق: «هل أحد منهم أثبت من عبد الله.. وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة، وكان أحفظهم لقضايا عمر، ولحديث أبي هريرة، وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة».

وجد إذن ذلك الاختلاف الإقليمي الذي نجم عن اختلاف الصحابي الذي توارث علماء الإقليم مروياته وفتاويه وأقضيته، وطريقة اجتهاده، وأقيسته، وفي الجملة توارثوا كل ما ترك من آثار فقهية، ما بين منقول ومستنبط، وكان ذلك الاختلاط الإقليمي سببًا في أن أهل كل إقليم اطمأنوا إلى منقوله، وأقضيته وفتاويه، فكان لكل إقليم مجموعة الأحاديث والفتاوى المأثورة التي بنى عليها استنباطه، فلم يكن من السهل أن يسري إليها ما عند الآخر من رواية وفتاوى، فإن اطمئنانه إلى ما عنده لا يسهل ذلك.

ولعله يتجلى من ذلك السياق الذي ساقه الدهلوي قلة الرواية في فقه العراق عن أبي هريرة، ووجود أقيسة عند العراقيين، قد روي عن أبي هريرة أحاديث في موضوعها فإن أحاديث أبي هريرة اختص بحفظها وروايتها ابن المسيب والمدنيون، كما اختص فقهاء الكوفة بحفظ أحاديث ابن مسعود وفتاويه، فلم تكن مخالفة أحاديث أبي هريرة أحيانا في فقه أبي حنيفة سببها عدم فقهه، كما قال ابن أبان وفخر الإسلام، بل سببها عدم وصولها إلى أهل العراق، بسبب المحاجزات الإقليمية أو صعوبة قبولها لديهم بسبب تلك المحاجزات.

ولذلك لما اختلطت المدارس، وتبادلت المعارف، وانتشرت أحاديث كل إقليم لدى الآخر، تقاربت الآراء، وأخذ كل ما عند الآخرين، فالتقى فقه العراقي والحجازي، وتدانت الاتجاهات المختلفة، ولكن تم ذلك بعد أبي حنيفة.

١٢٦ - ولقد كان اختلاف الاتجاهات، بسبب اختلاف الأقاليم سببًا واضحًا في أن يرد كل إقليم مرويات الآخر إن عارضتها مرويات عنده، لأن التلاميذ دائمًا يؤثرون ما يتلقونه عن شيوخهم، فوق أن اطمئنانهم لهم ومعرفتهم لهم وعدم معرفة الآخرين، يجعلهم يؤثرون رواية من يعرفون على من لا يعرفون، منهاجهم.

ولقد كان تشدد العراقيين في قبول الرواية، وهو الأمر الذي ورثوه عن عبد الله بن مسعود، وعن علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهم، سببًا في أن يؤثروا فتوى الصحابة على رواية يشكون في نسبتها إلى صاحب الرسالة ﷺ حتى لقد كان الشعبي، وهو من فقهاء الكوفة الذين كانوا يستمسكون بالآثار أشد الاستمساك يقول: «علي من دون النبي ﷺ أحب إلينا» أي أنه أحب إليه أن يقول قال علي مستوثقًا، من أن يقول قال النبي ﷺ شاكا في

النسبة خشية الكذب على رسول الله صلوات الله وسلامه عليه. ويقول إبراهيم النخعي وهو إمام أهل الرأي، ولهم الغلبة في الكوفة: «أقول قال عبد الله وقال علقمة أحب إلينا»[1].

فنرى من هذا أن تشددهم في قبول الرواية حملهم على أن يأخذوا بفتاوى الصحابة ويردوا بعض الروايات التي يشكون في نسبتها إلى النبي ﷺ.

وإن لهذا التشدد من فقهاء العراق في قبول الرواية سببًا آخر فوق اتصالهم بالصحابة، الذين كانوا يتشددون في أمر الرواية، وذلك السبب هو أن العراق في عصر التابعين، ومن تبعهم من تابعيهم وسائر الفقهاء كان موطن النحل المختلفة والفرق المتضاربة، فكان به الشيعة بكل فرقهم، والخوارج بكل مذاهبهم، والمرجئة والجهمية والقدرية، ثم كان به الزندقة والزنادقة، وأولئك كانوا لا يتحرجون عن رواية ما لم يقله الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه استخفافًا بالدين، ومحاماة على نحلهم، وقد عاين فقهاء العراق ذلك، ورأوا كثرة الكذب على الرسول، فتولد عندهم روح الشك تحرجًا وتأثمًا من أن ينسبوا إلى الرسول ما لم يقل، فدفعهم الاستيثاق والاستحفاظ على الدين إلى ألا يقبلوا إلا ممن يعرفون، ومن استقامت مناهجهم العلمية، ولم تنحرف آراؤهم، ودفعهم لأن يرفضوا مرويات رواتها ثقات في أنفسهم وعند من يعرفونهم، ولكن العراقيين لا يعرفونهم، وعندهم روح الشك غالبة، لكثرة ما رأوا من الكذب ولتأثمهم منه.

١٢٧ - ولقد وجدنا الفقه العراقي يتجه إلى الأخذ بعموم الألفاظ، والاستمساك ببيان القرآن، فقد علمت فيما مضى من بحثنا أنهم لا يعتبرون خاص القرآن في حاجة إلى بيان، وقد خالفوا بذلك أحاديث قد وردت في موضوعه اعتبرها الحجازيون بيانًا لذلك الخاص، ولم يعتبرها العراقيون، بل ردوا نسبتها إلى الرسول لأخذهم باعتبار الخاص مبينا غير محتاج إلى بيان وراء بيانه، وقد قلنا إن ذلك أيضًا من شكهم في الرواية عن كثير من الرواة.

وكذلك كانوا يرون أن أحاديث الآحاد لا ترتفع إلى درجة معارضة عموم القرآن حتى يمكن أن تخصصه، بل إن عموم القرآن يسير على شموله، وترد نسبة المرويات التي تخالفه إلى الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه، لأن الحديث لا يمكن أن يكون مخالفًا للقرآن، ولا

(١) حجة الله البالغة جـ١ ص١٥١.

يمكن أن يكون حديث الآحاد ناسخًا لنص القرآن الكريم، والتخصيص عندهم يتقارب في رتبته من النسخ، بل لقد كان كثيرون من الصحابة والتابعين، يعبرون عن التخصيص بكلمة النسخ.

فكان حكمهم بأن العام في القرآن لا يعارضه حديث الآحاد، لشكهم في روايته وأخذهم بالخاص واعتبارهم إياه غير محتاج إلى البيان، بسبب نظرتهم إلى الرواة تلك النظرة المتظننة - سببًا في أن أفتوا فتاوى أخذوها من عموم القرآن أو خصومه، وقد وردت أحاديث صحت عند غيرهم في موضوع ما أفتوا، فزعم بعض الذين جاءوا من بعدهم أن سبب ذلك أخذهم بالقياس دون الأثر، وتقديمهم القياس على حديث الآحاد.

١٢٨- إن أبا حنيفة إذن لم يكن يرجح مطلق القياس على خبر الآحاد، وأن الأخبار التي وجدت مخالفة لأقيسته التي أخذ بها لم يكن الأساس في المخالفة ترجيح الأقيسة على تلك الأخبار، مع العلم بصدق رواتها، وبلوغهم كمال الثقة، بل السبب أمور أخرى قد أشرنا في هذا المقام إلى بعضها. ولكن يجب أن نقرر أيضًا أن هناك أقيسة تعتمد على أصول عامة أخذت من الشرع الإسلامي من مجموع أحكامه، وقد تضافر العلماء على اعتبارها أو جاءت نصوص قطعية ببيانها، وأن هذه الأصول في مرتبة الأمور القطعية، فهل يقدم خبر الآحاد على هذه الأصول القطعية، فنرفض كل قياس اعتمد عليها لخبر آحاد وارد في ذلك، وهل يرد أبي حنيفة الأقيسة التي تعتمد على تلك الأصول إذا عارضها خبر آحاد؟ إن ذلك موضع نظر، ولقد ذكرنا أن أبا الحسن البصري يحكي أن العلماء مجمعون على أن القياس إذا كانت العلة منصوصا عليها، أو كان يعتمد على أصل قطعي، وهو قطعي في الفرع، كما هو قطعي في الأصل يقدم على خبر الواحد، ويعد خبر الواحد ذلك شاذًا، فهل أبو حنيفة في هذا الإجماع؟

إن هذا المقام يحتاج إلى فضل من البيان، فلنذكره بتفصيل، متجنبين الإطناب ومتوخين الإيجاز؟

١٢٩- إن أدلة الشريعة قسمان: أدلة ظنية، وأدلة قطعية، ومن المتفق عليه أن أخبار الآحاد من القسم الأول، ومن المتفق عليه عند جميع الفقهاء أن الدليل الظني إذا عارضه دليل قطعي أخذ بالقطعي دون الظني، هذه قضية تقرها بداءة العقول وتتفق مع المنقول، بل هي لب

المنقول، لأن المعلوم من الدين بسبيل القطع، يضعف بجوار ما هو ظني وتكون معارضته له سببًا في الحكم بشذوذه، وعلة في متنه تقدح في رواته.

ومن الدليل القطعي، والأصل القطعي، أو القاعدة العامة القطعية التي تضافرت في تكوينها مجموعة الأحكام الثابتة في الدين، ولم تثبت بنص، مثل قاعدة «لا حرج في الدين» وقاعدة «سد الذرائع»، وقاعدة «ألا تزر وزارة أخرى»، وغير ذلك من القواعد المنصوص عليها في القرآن الكريم، المصدر الأول لهذه الشريعة، أو الأقيسة المنصوص على عللها بأصل قطعي - أن الأقيسة القطعية التي تبنى على هذه النصوص أو تعتمد على هذه الأصول يردّ بها خبر الواحد، ويطعن بها في نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وعلى هذا يكون تخريج بعض ما روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه في رد بعض أخبار الآحاد، وقبول بعض آخر، إذا كان عالمًا بالخبر في حال استنباطه، فهو يقبل خبر من أكل أو شرب ناسيًا، لأنه وإن خالف القياس لم يعارض أصلا قطعيًا، ويقول الشاطبي «إنه قدم خبر القهقهة في الصلاة على القياس: إذ الإجماع في المسألة... ورد خبر القرعة [1]لأنه خالف الأصول، لأن الأصول قطعية، وخبر الواحد ظني، والعتق حل في هؤلاء العبيد والإجماع منعقد على أن العتق بعدما نزل في المحل لا يمكن رده»[2]، وكذلك يكون اعتماده في رده خبر المصراة، وغيره من الأحاديث التي تتعارض مع نص قرآن، أو علة نص عليها، وكانت محققة في الفرع، على سبيل القطع.

ولقد نقل الشاطبي عن ابن العربي آراء العلماء في الحديث الظني إذا عارض الأصول، فقال: «وقال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع فهل يجوز العمل به، قال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي يجوز، وتردد مالك في المسألة، ومشهور قوله، والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى، قال به، وإن كان وحده تركه، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب، قال: لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين: أحدهما قوله تعالى: ﴿...فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ... ﴿٤﴾﴾ [المائدة] والثاني أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب».

---

(١) خبر القرعة هو خبر العبيد الستة الذين أعتقوا في مرض الموت، والإقراع بينهم لينفذ العتق في اثنين.

(٢) الموافقات الجزء الثالث ص٢٣ طبع التجارية.

وحديث العرايا إن صدمته قاعدة المعارضة عضدته قاعدة المعروف، وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر لتلك العلة أيضًا»[1].

وقد ذكر في التفرقة بين رأي أبي حنيفة ورأي مالك، وهو أن أبا حنيفة يقدم الأصل القطعي، ومالك يقدم الأصل إن لم يوافق الحديث قاعدة أخرى.

والحق في هذا أن الحديث إن وافق قاعدة أخرى، لا يكون مخالفًا للأصول من كل الوجوه، بل يكون له شاهد منها، ويكون الموضوع تنازعه أصلان: أحدهما: أصل يؤيد تطبيقه في الموضوع الحديث، (والثاني) أصل لا يؤيد تطبيقه الحديث، ولا شك أن أبا حنيفة عندما يكون ذلك وضع الحديث لا يقول قط إنه يعارض الأصول، بل الذي يجب أن يقرر أن أبا حنيفة لا يرد خبر الآحاد إذا كان يشهد له أصل قطعي، إنما يرده فقط إذا كان شاذًا لا يتفق مع أصل من الأصول القطعية، بل يعارضها كلها، والخلاف بين الحنفية والمالكية في حديث العرايا، ليس أساسه أن الحنفية يردون الحديث مع شهادة الأصل، وأن المالكية لا يردونه في هذه، بل أساس الخلاف هو أن الحديث معارض بحديث مشهور أقوى منه في نظرهم، وهو حديث الربا، وعند تعارض خبر آحاد بخبر مشهور يعمل بالمشهور دون الآحاد، فالمسألة خارجة عن باب القياس.

١٣٠- وخلاصة القول في نظر أبي حنيفة إلى أخبار الآحاد أنها إن لم تعارض قياسًا قبلها، وإن عارضت قياسًا علته مستنبطة من أصل ظني أو كان استنباطها ظنيًا، ولو من أصل قطعي، أو كانت مستنبطة من أصل قطعي، وكانت قطعية، ولكن تطبيقها في الفرع ظني، تقدم الأخبار أيضًا على القياس لأنها على النسبة إلى رسول الله ﷺ، وهو مبين الشرع، ومفصل أحكامه.

أما إذا عارضت أخبار الآحاد أصلا عامًا من أصول الشرع ثبتت قطعيته، وكان تطبيقه على الفرع قطعيًا، فأبو حنيفة يضعف بذلك خبر الآحاد، وينفي نسبته إلى رسول الله ﷺ، ويحكم بالقاعدة العامة التي لا شبهة فيها.

---

(١) الموافقات الجزء الثالث ص٢٤ طبع التجارية، وقد نوهنا إلى هذا من قبل.

لهذا ولما علمت من الأخذ بعمومات القرآن، وعدم احتياج الخاص في القرآن إلى بيان، والثقة المطلقة برواة الكوفة وفقهاء العراق، ولعدم وصول أحاديث المدينة إلى العراق أثر عن أبي حنيفة أخذه بعموم القرآن، وبالقياس في موضوع بعض أخبار الآحاد.

١٣١-المرسل من الحديث هو ما يترك فيه التابعي ذكر الصحابي الذي وصل إليه حديث النبي ﷺ عن طريقه، فيقول التابعي قال رسول الله ﷺ، من غير أن يبين من أوصل إليه الحديث، وهذا التعريف يجعل الإرسال مقصورًا على التابعي، ولكن فخر الإسلام يفسر الإرسال تفسيرًا أعم، فيذكر أنه هو الذي لم يذكر فيه السند إلى الرسول ﷺ، فيشمل إرسال الصحابي فيما لم يسمعه عن رسول الله ﷺ، وإرسال التابعي، وإرسال العدل في أي عصر من العصور، ولقد قال الحنفية، إن الإرسال يقبل من الصحابي والتابعي، والقرن الثالث أي تابع التابعي، ولا يقبل وراء ذلك، وذلك الرأي مقابل لرأيين آخرين:

أحدهما: عدم قبوله وهو رأي طائفة كبيرة من المحدثين، قد عدها النووي رحمه الله جمهور المحدثين، فقد جاء في التقريب: «ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين، وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول، ويستدل لذلك الرأي بأنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله، فرواية المرسل أولى، ولأن الراوي الذي يصل التابعي بالرسول يحتمل أن يكون صحابيًّا، ويحتمل أن يكون تابعيًّا، وإذا كان تابعيًّا فيحتمل أن يكون ضعيفًا ويحتمل أن يكون ثقة، ويحتمل أن يكون هذا التابعي لم يذكر أنه روى عن صحابي أو تابعي ضعيف أو ثقة، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يكون حجة».

والرأي الثاني: وهو رأي الشافعي، وهو يقبل المرسل بشرطين:

أحدهما: أن يكون التابعي الذي أرسل من كبار التابعين الذين التقوا بكثير من الصحابة كسعيد بن المسيب الذي التقى بعدد كبير من الصحابة.

الشرط الثاني: أن يوجد ما يقوي الإرسال، (١) بأن يروى الحديث بسند آخر متصل، وتلك أقوى أحوال الإرسال (٢) أو يروى مرسل في معناه قبله أهل العلم، وتلك هي المرتبة الثانية (٣) أو يكون المرسل موافقًا لبعض أقوال الصحابة أو أفعالهم، وتلك هي المرتبة الثالثة من مراتب الإرسال (٤) أو توجد جماعات من أهل العلم يفتون بمثل ما جاء

في المرسل فإن لم توجد معاضدة للإرسال على ذلك النحو، لا يقبل المرسل في عمل، ولا يلزم به أحد.

وإذا قبل الشافعي العمل بالمرسل عند وجود شروطه لا يكون في قوة المسند، لأنه منقطع السند إلى الرسول، فلا تثبت الحجة به ثبوتها بالمتصل، ويقول الشافعي في ذلك: «يحتمل أن يكون حمل عمَّن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي، وإن وافقه مرسل مثله، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحدًا، من حيث لو سمي لم يقبل»[1].

١٣٢ - هذه هي المذاهب في المرسل، والمذهب الحنفي على قبوله حتى طبقة تابعي التابعين، فمرسل التابعي، لا يقبل هو فقط، بل يقبل أيضًا مرسل تابع التابعي.

ونظرة عاجلة إلى المسندات المنسوبة لأبي حنيفة، وكتب الآثار ترينا ذلك فيها بينًا واضحًا، وأنك لا تخرج صفحة من كتاب الآثار لأبي يوسف، حتى تجد فيها طائفة من المرسلات من الأحاديث التي أخذها رضي الله عنه، ولنلق إليك بعض الأمثلة:

(أ) «عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، عن زيد بن أبي أنيسة، عن رجل من أهل مصر، قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم، وقد أخذ الحرير بيد، والذهب بيد، فقال: «هَذَانِ مُحَرَّمَانِ عَلَى ذُكُورِ[2] أُمَّتِي، حَلالٌ لِإِنَاثِهَا».

(ب) عن أبي سفيان عن أبي حنيفة عن الهيثم عمن حدثه عن النبي ﷺ أنه كان إذا دخل رمضان صلى وصام، حتى إذا كان في العشر الأواخر شد المئزر، وأحيا الليل[3].

(جـ) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها: مري أبا بكر أن يصلي بالناس، فقال أبو بكر، قولي: إن أبي شيخ كبير رقيق، متى أقوم مقام رسول الله ﷺ يشق علي، فقولي له يأمر عمر، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: مري أبا بكر يصلي بالناس، فأرسل إليها أن أغنوني أنت وحفصة، وقولا له إن أبا بكر رقيق،

---

(١) الرسالة للشافعي.
(٢) الآثار صفحة ٢٣، وزيد بن أنيسة من تابعي التابعين توفي سنة ١٢٤، أو سنة ١٢٥ على اختلاف الروايات في ذلك.
(٣) الآثار ص٤١، والهيثم من تابعي التابعين.

فمر عمر، فقال: إنكن صواحب يوسف، مري أبا بكر!! قال: وأقيمت الصلاة فوجد النبي ﷺ من نفسه خفة فخرج إلى الصلاة بين اثنين، فقالت له السيدة عائشة: إنك لا تستطيع، أن تشق على نفسك، قال: جعلت قرة عيني في الصلاة، حتى دخل المسجد، فسمع أبو بكر حس النبي ﷺ فذهب ليستأخر، فأومأ إليه النبي ﷺ أن مكانك، فقعد النبي ﷺ، وقام أبو بكر عن يمينه فكبر النبي ﷺ وكبر أبو بكر وكبر الناس بتكبير أبي بكر فكان أبو بكر يصلي بصلاة النبي ﷺ ويصلي الناس بصلاة أبي بكر[1].

(د) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، عن حماد عن إبراهيم، عن النبي ﷺ أنه قال: «البِئر جُبَارٌ، والـمَعْدِن جُبارٌ، والعَجْماء جُبارٌ»[2].

(هـ) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أن النبي ﷺ تزوج ميمونة رضي الله عنها، وهو محرم بعسفان[3].

١٣٣- هذه كلها مرويات لأبي حنيفة رضي الله عنه، وتراه قد قبل المرسلات من الطبقة الثانية، والطبقة الثالثة، فلم يكن رأي الحنفية قبولها من بعده إلا تبعًا له، وما كانوا في ذلك مخرجين أو مستنبطين، وإن كانوا متبعين صريح رواياته.

بيد أنه يلاحظ أن أبا حنيفة إنما كان يقبل الإرسال من ناس عرفهم، وتأثر طريقهم، وهم عنده في مقام من الثقة، لا يتطرق الريب إليه، فإبراهيم النخعي شيخ شيخه، وهو متأثر بطريقه، راو فقهه، يخالفه أو يوافقه، فهو في الحالين في مكان الثقة الذي لا يشك في مروياته، والحسن البصري واعظ العراق له مثل هذه الثقة، وكذلك كل ما قبل أبو حنيفة مرسلاته، وقبول المرسلات ممن لهم تلك المكانة من الثقة لا يدل على قبوله لمطلق إرسال،

---

(١) الآثار لأبي يوسف ص ٥٧، وإبراهيم النخعي شيخ حماد بن أبي سليمان، وهو تابعي وقد تقدم الكلام فيه.

(٢) الآثار لأبي يوسف ص ٨٩، وجُبار بالضم ففتح أي هدر، وقد قصر الإمام محمد الحديث في كتاب الآثار له فقال: «والجبار الهدر، إذا سار الرجل على الدابة فقتلت رجلاً أو جرحته، فذلك هدر، والعجماء الدابة المنفلتة ليس لها سائق، ولا راكب تطأ رجلا فتقتله، فتلك هدر، والمعدن والقليب: الرجل يستأجر الرجل يحفر له بئرًا أو معدنًا فيسقط، فيموت، فذلك هدر».

(٣) الآثار لأبي يوسف ص٢١٦.

فمن الناس من لا يقبل المتصل منه فضلا عن أن يقبل المرسل، وعلى ذلك نقول: إن قبول المرسلات ممن روى عنهم أبو حنيفة، ليس دليلا على أنه يجيز قبول المرسلات بإطلاق، فلابد أن يكون قد لاحظ، أن يكون التابعي أو تابع التابعي من الثقات الذين يؤخذ عنهم، ولا يروون إلا عن الثقات، فلا يأخذون عن ضعيف، ولا يكون فيمن يتلقون عنهم من لا يكون ثقة يطمأن إليه، ويؤخذ عنه، ولا يصح حينئذ أن يقال عن أبي حنيفة إنه يعتبر كل مرسل من تابعي أو تابع حجة من غير قيد ولا شرط.

١٣٤- ويظهر أن قبول المرسل من الأخبار كان أمرًا شائعًا في عصر أبي حنيفة رضي الله عنه، لأن الثقات من التابعين الذين التقى بهم، أو بتلاميذهم كانوا يصرحون بأنهم يرسلون اسم الصحابي إذا كانوا قد رووا الحديث عن عدة من الصحابة. فقد رُوي عن الحسن البصري أنه كان يقول: «كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا» وعنه أنه قال: «ومتى قلت لكم حدثني فلان، فهو حديثه لا غير، ومتى قلت: قال رسول الله ﷺ أكون سمعته من سبعين أو أكثر» ولقد روي أن الأعمش قال: قلت لإبراهيم: إذا رويت لي حديثًا عن عبد الله، فأسنده لي، فقال: إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله، فهو الذي روى لي ذلك، وإذا قلت: قال عبد الله، فقد رواه لي غير واحد.

ويظهر أن الإرسال كان هو الكثير بين التابعين قبل أن يكثر الكذب على رسول الله ﷺ فاضطر العلماء إلى الإسناد ليعرف الراوي، فتعرف نحلته، ولقد قال في ذلك ابن سيرين: «ما كنا نسند الحديث، إلى أن وقعت الفتنة».

لهذا قبل أبو حنيفة المرسل في تلك الحدود التي لاحظناها، وهي أن يكون الذين أرسلوا من الثقات، ويظهر من تتبع كتب الآثار المنسوبة إلى أبي حنيفة أن المرسل يكون في مرتبة خبر الآحاد عنده، فعند تعارضهما يرجح بينهما بطرق الترجيح التي تتبع عند تعارض خبرين من آحاد الآحاد.

ولقد اختلف بعد ذلك الحنفية في مرتبة المرسل وخبر الآحاد عند تعارضها فبعضهم قدم المرسل، وبعضهم قدم المتصل، وفي ذلك كلام طويل، فليرجع إليه في موضعه، وهو لا يجدينا في ما كان يتبعه أبو حنيفة إذ هو الاختلاف لا يمس طريقه.

١٣٥- هذه نظرات أبي حنيفة إلى السنة، قد جعلها بعد الكتاب عماد فقهه يتجه إليها إذا ثبت برواية الثقات الذين اطمأن إليهم، ولم تعتره ريبة في أقوالهم، يقدم السنة على القياس ويؤخر آحادها عن عمومات القرآن، وإذا تعارضت المرويات مع قاعدة من القواعد المقررة في الدين التي أجمع عليها المسلمون كان ذلك طعنًا فيها وترد لشذوذها عن المقررات في الشريعة، والأمور الثابتة فيها، ولم يكن هو بدعًا في ذلك، بل معه جمهور الفقهاء، ومنهم شيخ فقهاء الحجاز مالك رضي الله عنه، ثم هو يقبل أخبار الآحاد والمرسلات ما دامت لا تناقض الكتاب أو السنة أو مقررات الشريعة.

٣- فتوى الصحابة

١٣٦- ذكرنا في صدر كلامنا في أصول أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال: «إن لم أجد في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه، آخذ بقول من شئت، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا ما انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم، والشعبي وابن سيرين، والحسن، وعطاء، وسعيد بن المسيب - وعدّ رجالا - فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا».

وهذا الكلام يدل على أنه يأخذ بقول الصحابي، ويعتبره واجب الاتباع، وأنه إذا اجتهد في موضوع كانت للصحابة آراء فيها، يختار من هذه الآراء، ولا يخرج عن آرائهم إلى غيرها، وأنه إذا لم يكن له رأي اجتهد، ولا يتبع رأي التابعي، فهو لا يقلد التابعي، ولكن يقلد الصحابي.

هذا ما يدل عليه صريح قوله، وليس لنا إلا أن نقبله على أنه طريقة اجتهاده لأن الأخبار تضافرت عنه بذلك، وهو أصدق الناس قولا في إعلان مسلكه في اجتهاده، فليس لنا أن نتعرف طريقه من غير بيانه، إذا كان له في المقام بيان، ولكن نتجه إلى غيره في معرفة الفروع التي طبق عليها ذلك الأصل، إذ لم يدون هو فروع مذهبه.

١٣٧- وعندما نتجه إلى الفروع نجد فخر الإسلام البزدوي، الذي عُني باستخلاص الأصول التي بُني عليها الاستنباط الحنفي يقرر أن تلك القاعدة، وهي تقليد الصحابي،

موضع خلاف فيقول: «قال أبو سعيد البردعي: تقليد الصحابي واجب يترك به القياس، وعلى هذا أدركنا مشايخنا، وقال الكرخي: لا يجب تقليده إلا فيما لا يترك بالقياس، وقد اختلف أصحابنا في هذا الباب، فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إن إعلام قدر رأس المال (في السلم) ليس بشرط، وقد رُوي عن ابن عمر خلافه، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في الحامل إنها تطلق ثلاثًا للسنَّة، وقد روي عن جابر وابن مسعود خلافه، وقال أبو يوسف ومحمد في الأجير المشترك أنه ضامن، ورويا ذلك عن علي، وخالف ذلك أبو حنيفة بالرأي»[1].

هذا ما قاله فخر الإسلام، وهو فيه يثبت أن كلا من أبي حنيفة وأصحابه قد ثبت عنهم أنهم خالفوا رأي الصحابي، فمحمد وأبو يوسف خالفا رأي ابن عمر، فلم يشترطا إعلام رأس المال في السلم إذا كان معروفًا بالوصف، وخالف أبو حنيفة وأبو يوسف فتوى جابر وابن مسعود في طلاق الحامل للسنّة، فقرر أنها تطلق ثلاثا، ويكون ذلك من طلاق السنّة قياسًا على الآيسة والصغيرة، وخالف أبو حنيفة فتوى علي رضي الله عنه في ضمان الأجير المشترك، فقرر أنه لا يضمن إلا بالتعدي، فإذا هلك بسبب لا تعدي فيه - ولو كان يمكن الاحتراز عنه - لا يضمن عند أبي حنيفة، لعدم توافر سبب الضمان؛ لأن الضمان سببه أحد أمرين لا ثالث لهما: التعدي أو العقد، ولم يوجد واحد من الأمرين، فلا تعدي، ولا عقد، ولا شرط في عقد يترتب عليه ضمان ما، وهذا يخالف فتوى علي بوجوب الضمان إذا كان السبب يمكن الاحتراز عنه، فإنه كان يضمِّن القصار والخياط، صيانة لأموال الناس، وقال: لا يصلح الناس إلا ذاك.

وهذا البيان يستفاد منه أن أبا حنيفة كان يخالف الصحابة فيما للرأي فيه مجال، أما ما لا مجال فيه للرأي، بل لا يثبت إلا بالنقل كالمدد، فإنه كان يقلدهم، ولا يخالفهم، ولذلك أخذ في مدد الحيض وهي أن أقله ثلاثة وأكثره عشرة بقول أنس وعثمان بن أبي العاص، ومثل ذلك ما يثبت أن طريق الصحابي في معرفته هو السماع، لا مجرد الاجتهاد، مثل قول عائشة رضي الله عنها لما باعت إلى زيد بن أرقم بثمانمائة درهم ثم اشترت منه قبل تسليم الثمن بستمائة درهم: «بئسما شريت واشتريت، بلّغي زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده

(١) أصول فخر الإسلام ص٩٢٧، الجزء الثالث.

وحجه مع رسول الله ﷺ إن لم يتب» فأتاها زيد بن أرقم معتذرًا، فتلت قوله تعالى: ﴿... فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ ... ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة].

فإن إبطال الحج والجهاد بسبب مثل ذلك البيع لا يمكن أن يثبت إلا سماعًا، وكلام الصحابي فيما لا مجال فيه للرأي لا يكون إلا عن سماع.

١٣٨- خلاصة القول أن ما يستخرجه الكرخي من الفروع أن فتوى الصحابة فيما للرأي فيه مجال لا يصح تقليده فيها على رأي أبي حنيفة، وما لا مجال للرأي فيه يجب اعتبار قوله فيه؛ لأن مثل ذلك لا يكون إلا عن نقل، فاحترامه حينئذ من قبيل الأخذ بالسنة، إذ أن فتواه حينئذ تكون عن سماع النبي ﷺ لا محالة، فيجب التقليد لقوله على أنه حديث حجة، وبهذا التحليل ينتهي القول إلى أن أبا حنيفة لا يتقيد بقول الصحابي، ما دام رأيًا.

ولكن ذلك يخالف المنقول عنه رضي الله عنه، فبأيهما نأخذ، أبما صرح به أم بما استنبط من فروع له؟ لا شك أننا نأخذ بما صرح به، وإن الفروع التي رويت عنه مخالفة لما صرح به في الظاهر، يمكن أن تخرج تخريجًا يتفق مع صريح قوله، بل إنه لا تعارض في الواقع ونفس الأمر. لأنه لكي يثبت التعارض يجب أن يثبت مدعيه أن أبا حنيفة كان يعلم بفتوى الصحابي، وعدل عنها إلى القياس، وأن يثبت أن الصحابي لا مخالف له من بين الصحابة، وإن شيئًا من ذلك لم يثبته فخر الإسلام وأبو الحسن الكرخي، فإن أبا حنيفة إذا أفتى بعدم ضمان الأجير المشترك لا نستطيع أن ندعي أنه أفتى بذلك وهو على علم بفتوى علي وعمر، أو بالأحرى عمل الخلفاء الراشدين الأربعة، فإن ذلك قد روي عنهم ولا نستطيع أن ندعي أن تلك الفتوى كانت محل إجماع من الصحابة، بلا خلاف بينهم، وإذا كان الأمر كذلك فليس لأحد أن يدعي أن أبا حنيفة يترك قول الصحابي إلى القياس، ما دام قد أثر عنه غير ذلك، وإن ذلك المأثور قد تضافرت به الأخبار وأيده استنباط أبي حنيفة في كثير من المسائل، وقد رأينا أبا حنيفة يترك القياس إلى الأخذ بفتوى عمر رضي الله عنه في مسألة أمان العبد، لأنه بعد أن يقرر أن القياس يوجب ألا يقبل أمانه، وأن الاحتياط لجماعة المسلمين يوجب عدم إقراره، إذ لا يجوز أن يسترق شخص في صباح يوم الموقعة، ويسلم فيصدر أمانًا يلزم

جماعة المسلمين، ولكنه يبلغه أن عمر رضي الله عنه أمر بإمضاء أمان العبد، فيترك قياسه أو استحسانه، ويفتي برأي عمر رضي الله عنه، مقلدًا له تابعًا.

١٣٩- ولقد ساق شمس الأئمة السرخسي طائفة من الأدلة تثبت وجوب اتباع قول الصحابي في كل الأحوال، حيث لا نص يعارضه، وهذه الأدلة تقوم على أصل من النقل، وعلى وجوه من العقل.

أما النقل فقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ ...(١٠٠)﴾ [التوبة] فالله تعالى مدح أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، ومدح الذين اتبعوهم، والتعبير بالموصول يفيد أن الاتباع هو سبب المدح، وبذلك المدح وسببه يدعو الله سبحانه وتعالى إلى اتباعهم فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، وذلك لا يكون إلا باتباع آرائهم فيما يتصل بالدين، ولقد قال ﷺ: «وَأَنَا أَمَنَةٌ لِأَصْحَابِي، فَإِذَا ذَهَبْت أَتَى أَصْحَابِي مَا يُوعَدُونَ، وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي أَتَى أُمَّتِي مَا يُوعَدُونَ».

وأما العقل فمن وجوه:

أحدها: أن الصحابة أقرب لرسول الله ﷺ من سائر الناس وهم الذين شاهدوا التنزيل، وعاينوا مواضعه، ولهم من العقل والإخلاص وحسن الفهم ما هم به أقدر على معرفة مرامي الشرع الشريف وغاياته، إذ هم رأوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والأماكن التي تتغير الأحكام باعتبارها أحيانًا، ولهم مزايا على سائر الناس بالجد، والحرص على طلب الحقائق الدينية، وتثبيت قوام الدين، وتقوية اليقين.

ثانيها: أن احتمال أن تكون آراؤهم سنة نبوية احتمال قريب، لأنهم كثيرًا ما كانوا يذكرون الأحكام التي بينها النبي ﷺ لهم من غير أن يسندوها إليه ﷺ لأن أحدًا لم يسألهم عن ذلك، لما كان ذلك الاحتمال قائمًا مع أن رأيهم له وجه من القياس والنظر كان رأيهم أولى بالاتباع، لأنه قريب من المنقول، موافق للمعقول.

ثالثها: أنهم إن أثر عنهم رأي أساسه القياس، ولنا رأي آخر له من القياس وجه فالاحتياط اتباع رأيهم، يقول النبي ﷺ: «خَيْر الْقُرُونِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِين يَلُونَهُمْ» ولأن رأي

أحدهم قد يكون مجمعًا عليه منهم، إذ لو كان له مخالف لعرفه العلماء الذين تتبعوا آثارهم وإذا كان قد أثر عن أحدهم رأي وأثر عن غيره رأي آخر، فالخروج عن مجموع آرائهم، خروج على جمعهم، وذلك شذوذ في التفكير يرد على صاحبه، ولا يقبل منه.

١٤٠- وهذه بعض الأدلة التي سيقت لإثبات أن قول الصحابي حجة وهو مقدم على القياس، وقد قلنا إن ذلك رأي أبي حنيفة، كما هو صريح المنقول عنه، كما يتفق في كثير من الفروع الفقهية المأثورة عنه، والمدونة في بطون كتب المذهب الحنفي.

ومن الإنصاف أن نستوفي حجة الكرخي في عدم اختبار قول الصحابي حجة أو بالأحرى في عدم جواز تقليده أساسها أن الحكم بالرأي من أصحاب رسول الله ﷺ مشهور، واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت، إذ ليسوا بمعصومين عن الخطأ، وكان يخالف بعضهم بعضًا، ثم هم لإخلاصهم كانوا لا يدعون الناس إلى تقليدهم في أقوالهم، وكانوا يتظننون في صحتها، ولقد كان ابن مسعود رضي الله عنه يقول في رأيه «فإن يكن خطأ، فمني ومن الشيطان» وإذا كان علينا أن نقتدي بهم، فعلينا أن نسلك مثل مسلكهم في أن نجتهد في آرائنا، كما اجتهدوا في آرائهم، وهذا هو الاقتداء الذي أمرنا به في الحديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

وخلاصة القول: إن أبا حنيفة رضي الله عنه، كان يتبع قول الصحابة، وإن بعض المخرجين في مذهبه ذهب إلى أنه كان يرجح الرأي على قول الصحابي معتمدًا على بعض الفروع، ولكنا رجحنا الأخذ بنص قوله، لأن قوله هو المعتبر في بيان مسلكه، ولأنه هو الذي تؤيده الفروع المختلفة، وهو الذي يتفق مع ورعه وتقواه، وتقديره للسلف الصالح واتباعه لأقوالهم.

ولم يكن أبو حنيفة يأخذ بفتوى التابعين، على أنها واجبة الاتباع.

٤- الإجماع

١٤١- التعريف الذي تتلاقى فيه أقوال أكثر العلماء الذين ارتضوا الإجماع أصلا من أصول الفقه الإسلامي، هو أن الإجماع اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر الحكم في أمر من الأمور.

فهذا التعريف أصح تعريف، وهو الذي اختارته الجمهرة الكبرى من علماء الأصول، وهو الذي ذكره الشافعي في رسالته، وأن الشافعي يعد أول من حرر معناه، وبين وجه الاحتجاج به واعتباره في الفقه الإسلامي.

وهل كان أبو حنيفة يعتبر الإجماع أصلا من أصول فقهه، يبني عليه اجتهاده؟ لقد أجاب عن ذلك علماء المذهب الحنفي بالإيجاب وفرعوا فيه الفروع، وبينوا أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا يأخذون بالإجماع السكوتي، ويعتبرون من مخالفة الإجماع، أن يكون العلماء قد اختلفوا في أمر على رأيين اثنين، ولم يقل أحد في عصر من العصور غيرهما، فيجيء عالم بعد ذلك ويأتي برأي يغايرهما تمام المغايرة، ولا يعتبر موافقًا لهما، أو لأحدهما بأي وجه من وجوه الموافقة.

١٤٢- هذا ما ينسبه إليه الحنفية، وما يستنبطونه من فروع مأثورة عنه وأقوال لأصحابه، بل يذكرون شروطًا له في الإجماع على ما سنبين.

ولقد رجعنا إلى الذين رووا تاريخ أبي حنيفة لنجد عبارة تفيد أنه كان يأخذ بالإجماع، كما كان يأخذ بالسنة والكتاب، ثم آراء الصحابة، والقياس، فلم نجد إلا العبارتين اللتين ذكرناهما في صدر الكلام في أصوله:

إحداهما: ما جاء في المناقب للمكي: «كان أبو حنيفة.. شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده»[1].

ثانيهما: ما قال سهل بن مزاحم: «كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلح عليه أمورهم»[2].

---

(١) جـ١ ص٩٨.

(٢) المناقب للمكي جـ١ ص٨٢.

فهاتان الروايتان عن معاصرين له قد تبينوا طرائق استنباطه تثبتان أنه كان يتبع ما يجمع عليه فقهاء بلده، وكان يسير عند عدم النص على ما عليه تعامل الناس، وهذا يثبت بلا ريب أنه كان بالأولى يأخذ بإجماع المجتهدين عامة، فمن يكون شديد الاتباع لفقهاء بلده أحرى أن يكون شديد الاتباع لما يجمع عليه العلماء.

١٤٣- ويظهر أن اعتبار الإجماع حجة عند الفقهاء، قد قام على ثلاث دعائم تدرج الاتجاه إليها:

أولاها: أن الصحابة كانوا يجتهدون في المسائل التي تعرض لهم، وقد كان عمر في كثير من الأحوال التي تتصل بالسياسة العامة للدولة يجمعهم، ويستشيرهم ويبادلهم الرأي، فإذا اجتمعوا على أمر معين سارت عليه سياسته، وإن اختلفوا تجادلوا حتى ينتهوا إلى أن تقره جماعة العلماء فيهم كما كان الشأن في أرض سواد العراق، عندما استشارهم في تقسيمها بين الغزاة، أو تركها في يد الإمام لتكون للذراري، ويحمي بغلاتها الثغور، وينفق منها على المصالح والمقاتلة، فقد اختلفوا واستمرت المجادلة بينهم يومين، جمعهم فيها مرتين، وانتهى الخلاف بالاتفاق على بقائها في يد الإمام، فكان ذلك أمرًا مجمعًا عليه لا يجوز منهم خلافه.

ثانيتها: أنه في عصر الاجتهاد كان كل إمام يجتهد في ألا يشذ بأقوال تخالف ما عليه فقهاء بلده، حتى لا يعتبر شاذًا في تفكيره، فأبو حنيفة كان شديد الاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من فقهاء الكوفة، ومالك كان يعتبر إجماع أهل المدينة مقدمًا على حديث الآحاد، وبذلك تكونت فكرة اعتبار الإجماع حجة لا تصح مخالفتها.

ثالثتها: ما ورد من آثار تثبت الاحتجاج بالإجماع من مثل قوله ﷺ: «**لَا تَجْتَمِع أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ**» وقوله ﷺ: «**مَا رَآه المُسْلِمُون حَسَنًا فَهُو عِنْد الله حَسَنٌ**» ومثل ما رواه الشافعي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**ألَا فمن سَرَّه بحبوحة الجنةِ؛ فلْيَلْزَمِ الجماعة؛ فإن الشيطان مع الفَذِّ، وهو من الاثنين أَبْعَد**».

١٤٤- على هذه الأسس سار الاحتجاج بالإجماع في عصر الاجتهاد، ويظهر أن معنى الإجماع لم يكن محررًا، فكان انعقاد الإجماع موضع خلاف بين العلماء في كثير من المسائل.

ولقد وجدنا أبا يوسف رضي الله عنه في الرد على سير الأوزاعي يناقشه في معنى إجماع الأئمة، عندما منع الإسهام للبراذين، وأسهم للفرس سهمين، ولم يعتبر البرذون كالفرس، فقد قال الأوزاعي في ذلك: «كان أئمة المسلمين فيما سلف، حتى هاجت الفتنة من بعد قتل الوليد بن يزيد - لا يسهمون في ذلك للبراذين» فيقول أبو يوسف في الرد عليه: «ما كنت أحسب أحدًا يجهل هذا، ولا يميز بين الفرس والبرذون، ومن كلام العرب المعروف الذي لا يختلف فيه أن نقول هذه الخيل ولعلها براذين كلها أو جلها، ومما نعرف نحن في الحرب أن البراذين أوفق لكثير من الفرسان من الخيل في لين عطفها، وقودها، وجودتها، مما لم يبطل الغاية، وأما قول الأوزاعي: على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف، فهذا كما وصف من أهل الحجاز، أو رأي بعض مشايخ الشام، ممن لا يحسن الوضوء ولا التشهد، ولا أصول الفقه»[1].

ونرى من هذا أن الأوزاعي يحتج بالإجماع وأبو يوسف يمنع انعقاد الإجماع ويسلم له بأن رأيه عليه علماء الحجاز، وبعض أهل الشام، ممن لا يعدون من العلماء، وفي هذا يسلم أبو يوسف بأن إجماع الأئمة حجة، ولكن ينازعه في انعقاده.

وتجد الشافعي رضي الله عنه من بعد يتجادل مع كثيرين من مناظريه، في المسائل في أمر انعقاد الإجماع في هذه المسائل، حتى تكاد المناظرة تدفعه إلى إنكار وجود الإجماع، إلا في أصول الدين، وفي مثل إجماع العلماء على أن الظهر أربع[2].

وترى من هذا كيف كان العلماء في عصر الاجتهاد يختلفون في انعقاد الإجماع، وإن كانوا لا يختلفون في أصل حجته، ولعل أول من حرر معنى الإجماع على التعريف الذي بيناه هو الشافعي رضي الله عنه في رسالته.

---

(١) الرد على السير: الأوزاعي ص٢١ طبع مصر.

(٢) راجع في هذا كتاب (جماع العلم) الجزء السابع من الأم ص٢٥١.

١٤٥- جاء الحنفية وقرروا أن الإجماع حجة، ونسبوا ذلك التقرير إلى أبي حنيفة وصاحبيه، ولم يفرقوا في هذا بين أنواع الإجماع، بل قرروا أن ذلك قول المشايخ، سواء في ذلك الإجماع القولي، والإجماع السكوتي.

ويعتبر ذلك النوع الأخير من الإجماع عند الحنفية رخصة، وتصويره أن يذهب واحد من أهل الحل والعقد أو الاجتهاد في عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة، وينشر ذلك بين أهل عصره، وتمضي مدة التأويل فيه، ولم يظهر له مخالف.

ومن الإجماع السكوتي أيضًا ما يكون في الأفعال، وصورته أن يفعل واحد من أهل الإجماع فعلا، ويعلم به أهل زمانه، ولا ينكر عليه أحد، وتمضي مدة التأويل والتفسير[1].

---

(١) راجع كشف الأسرار، ومن هذا التصوير للإجماع السكوتي يتبين أنه لا بد من أمرين لاعتباره: (أحدهما) ألا تكون المسألة التي حدث السكوت عليها قد سبق اختلاف المذاهب فيها، وإلا كان القول الذي يعلن اختيارًا لواحد منها، ولا يكون إجماعًا بالسكوت يكون لسبق تقرير الآراء المختلفة، وعدم الاحتياج إلى ذكر بيان جديد لها.
(وثانيهما) أن تمضي مدة التأويل والتفسير وتوجيه القول، ولا يوجد اعتراض ومخالفة.
هذا ويجب التنبيه إلى أن الإجماع السكوتي لم يأخذ به كثيرون من العلماء، فالشافعي رضي الله عنه لا يأخذ به، إذ يفسر الإجماع بما لا يدخل في عمومه الإجماع السكوتي، فيقول في الرسالة: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالما أبدا إلا قاله لك، وحكاه عمن قبله، كالظهر أربع وكتحريم الخمر، وما أشبه ذلك» ويحتج لهذا الرأي بأنه لا ينسب لساكت قول، ولأن السكوت يحتمل أن يكون لأنه موافق، ويحتمل أن يكون لأنه لم يجتهد بعد في الواقعة، ويحتمل أنه اجتهد ولكن لم يؤده إلى شيء وأن أدى اجتهاده إلى شيء، فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفًا لذلك القول الذي ظهر، لكنه لم يظهره إما للتروي والتفكير في ارتياد وقت يتمكن فيه من إظهاره، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد، ولم يرد الإنكار على المجتهد، لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، أو لأنه سكت خشية ومهابة، ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوتهم مع إعلان قول المجتهد فيما بينهم إجماعًا.
وقد نقل ذلك الرأي عن الظاهرية وبعض الحنفية والجبائي من المعتزلة، وأكثر الحنفية كما تبين في الصلب على أنه إجماع، وقال العلماء: إن السكوت يكون حجة ولكن لا يعد إجماعًا، وذهب بعضهم إلى أن الرأي إن كان من حاكم، وسكت العلماء فليس بحجة، وإن كان من فقيه كان إجماعًا.
وحجة من اعتبر السكوت بشروطه إجماعًا أن احتمالات المخالفة أو التروي هي غير الظاهر، إن السكوت في موضوع البيان بيان، وما دام الرأي قد اشتهر وعرف فالسكوت عن الرد دليل الموافقة، إذ لو كان مخالفًا لكان ذلك وقت البيان، ويبعد أن يسكت، لذلك كان احتمال المخالفة احتمال غير الظاهر، وهو احتمال غير ناشئ عن دليل، فلا يلتفت إليه، وإنما الاحتمال الذي يسقط به الاستدلال هو الاحتمال الذي تشهد له الأمارات، ولا تناقضه، والأمارات هنا شاهدة لاحتمال الموافقة دون المخالفة، فتعين الموافقة.

وهكذا يعتبر الحنفية الإجماع السكوتي حجة، ولو كان أساسه فعلا، ولا يلزم أن يكون قولا، ويقول في الاستدلال لذلك البزدوي:

«إن النطق منهم جميعًا متعذر غير معتاد، بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى، ويسلم سائرهم.. وإنما نجعل السكوت تسليمًا بعد العرض، وذلك موضع وجوب الفتوى، وحرمة السكوت لو كان مخالفًا.

ولقد بُني على هذا الأصل، وهو أخذهم بالإجماع السكوتي، أن الصحابة ومن بعدهم إذا اختلفوا في حادثة على قولين أو أقاويل محصورة كان ذلك إجماعًا منهم، على أنه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الأقوال، وإن ما خرج عنها باطل، فلا يجوز إحداث قول آخر، ويقول صاحب كشف الأسرار «إن ذلك قول الجمهور».

ولا شك أن اختلاف الصحابة في مسألة لا يجوز معه أن يخرج منه إلى قول آخر ليس قول أحد منهم، بل يختار المجتهد منها ما يستقيم مع مقاييسه، وذلك على مقتضى مذهب أبي حنيفة الذي نقلناه لك في صدر كلامنا في أصوله التي بنى عليها اجتهاده، ونجد من الحق علينا أن نعيد هذه العبارة المأثورة عنه، والتي تضافرت بها الأخبار وهي: «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده آخذ بسنة رسول الله ﷺ، فإذا لم أجد كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه، آخذ قول من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم الشعبي، والحسن، وابن سيرين، وسعيد ابن المسيب - وعدد رجالا قد اجتهدوا - فلي أن أجتهد كما اجتهدوا».

فهذه العبارة تفيد أنه يأخذ بأقوال الصحابة مقلدًا لهم رضي الله عنه، إن كان لهم قول واحد، وإن كانت لهم أقوال اختار ما يتفق مع مسلكه في الاجتهاد ويستقيم مع قياسه.

وهذه العبارة كما تفيد هذا تفيد أنه لا يتقيد ذلك التقيد بالنسبة لمن جاء بعد الصحابة من التابعين، إذ هي تفيد أن له أن يجتهد كما اجتهد التابعون، لا يتقيد بأقوالهم منفردة، بل إذا استقامت بين يديه الأقيسة لها في مجموعها وآحادها سار على مقاييسه، لأن له أن يجتهد كما اجتهدوا، وهو رجل وهم رجال.

١٤٦- ونريد في هذا المقام أن نشير إلى أمرين:

أحدهما: أكان أبو حنيفة يقيِّد نفسه بأقوال من جاءوا بعد الصحابة لا يخرج عنها إلى غيرها، ويعد ذلك إجماعًا يتقيد به، ولا يجوز أن يعدوها في اجتهاده؟ والجواب عن ذلك قد نوهنا عنه آنفًا، وهو أن تلك العبارة المأثورة عنه رضي الله عنه تدل بعبارتها، أو على الأقل تفيد بإشارتها أنه لا يتقيد، لأنه كان لا يتقيد بأقوال التابعين من أمثال الحسن البصري، وابن سيرين، وابن المسيب، وإبراهيم النخعي، بل يجوز أن يجتهد كما اجتهدوا، فأولى كل من جاء بعدهم، لأنهم لم تتوافق آراؤهم، حتى يكون الاتفاق حجة في ذاته، ولم يكن تفكيرهم ذا صلة بمشاهد الرسول حتى تكون مجاوزة أقوالهم في معنى مجاوزة السنة، وإن كانوا مختلفين.

ولقد كان التقيد بأقوال المختلفين في عصر من العصور موضع اختلاف بين المجتهدين في المذهب الحنفي، وفي غير المذهب الحنفي، فقد قال بعض العلماء بالتقيد مطلقًا، ومنع بعضهم ذلك مطلقًا، وقال: إن اختلافهم دليل على تسويغ الاختلاف في الحادثة، والمصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد، فجاز إحداث قول آخر فيها، كما لو لم يستقر الخلاف.

وفصل بعض الأصوليين، فقال: إن كان القول الحادث رافعًا لما اتفقوا عليه يكون مردودًا، كاختلاف الصحابة في الجد مع الأخوات والإخوة، فقد اتفقوا على أنه يستحق مع الأخوات والأخوة الأشقاء والأب، ولكن اختلفوا فبعضهم يحجب به جميع الإخوة والإخوات وبعضهم قال يشاركونه ولا يحجبهم، فإذا قال مجتهد بعد ذلك إنه يستحق معهم شيئًا، فقد خرج على إجماعهم لأنهم اتفقوا على الاستحقاق، فحكمه بعدم الاستحقاق مخالفو لإجماع إيجابي قولي.

وإن كان القول الحادث لا ينقض ما اتفقوا، بل يكون أخذًا ببعض وجوه النظر في ناحية، وبالوجوه الأخرى في الناحية الأخرى كاختلاف الصحابة في انحصار الإرث في أحد الزوجين والأب والأم، فقد قال بعض الصحابة تأخذ الأم الثلث من التركة، وقال بعضهم ثلث الباقي بعد نصيب أحد الزوجين، فإذا قال قائل إن لها ثلث الكل إذا كان الورثة أمًّا وزوجة وأبًا، وثلث الباقي إذا كان الورثة أمًّا وزوجًا وأبًا فهو لم يشذ عن القولين

ولا يعد خارجًا على الإجماع. ولقد قال بعض العلماء: إن الصحابة يتقيد المجتهد بخلافهم فلا يتجاوز أقوالهم إلى أقوال غيرهم، أما غيرهم فلا يتقيد به، وإن عبارة أبي حنيفة تفيد هذا المعنى وتؤدي إليه كما نوهنا سابقًا.

الأمر الثاني: أن أبا حنيفة عند تقيده بأقوال الصحابة لا يعدوها إلى غيرها بل يختار منها ما يتفق مع قياسه، ولم يكن ذلك لأنه إجماع عنده، بل لأنه لا يريد أن يترك المأثور، ولا يريد أن يخرج عن اتباع السلف الصالح رضي الله عنهم، لأنه يرى أن صحبتهم لرسول الله ﷺ أكسبتهم علمًا بالدين، وفقهًا فيه وفهمًا لأحكامه، ومعرفة لمراميه أكثر من غيرهم، حتى ليروى عنه أنه كان يقول «إن جلوس أحدهم مع النبي ﷺ ساعة خير من علم سنين» ثم الذين شاهدوا وعاينوا أماكن التنزيل، والحوادث التي اقترنت بالأحكام وأسباب النزول، وفرق بين التقيد بأقوالهم وعدم الخروج عن نطاقها لهذه المعاني، والتقيد بها لأنها إجماع حتى لا يخرج عن مجموع هذه الأقوال التي انحصر اختلافهم فيها واعتبار ذلك إجماعًا منهم.

ووجه التفرقة أنه في الأول إنما يمتنع الخروج تقديسًا لاجتهاد الصحابة واعتباره قريبًا من السنة واعتباره الخروج عن مجموع أقوالهم المختلفة ابتداعًا ينافي الاتباع ونهج طريق السلف الذي يكون فيه الأمن من الشطط، ومجاوزة الاعتدال.

أما في الثاني، فيكون الامتناع، لأنه اتفاق وإجماع، ويكون داخلا في عموم قوله ﷺ: «**لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ**» ويكون ذات الاتفاق هو موضع الاحتجاج، لا كونه من الصحابة.

وقد علمت أن المنقول عن أبي حنيفة يبين أنه لا يجتهد مع اجتهادهم المتفق عليه تقديرًا لأقوالهم بسبب الصحبة، وأن التابعين لا يرتفعون إلى هذه الدرجة فهم رجال له أن يجتهد كما اجتهدوا.

١٤٧- ولقد ينسب علماء الأصول في المذهب الحنفي إلى أبي حنيفة وأصحابه تفصيلات في الإجماع، مثل أهلية من ينعقد منهم الإجماع، فلا يدخل في الإجماع الفساق وأصحاب الهوى والبدع، لأن الفساق ليسوا ذوي كرامة، والأخذ بالإجماع فيه تكريم

للمجتمعين، وحكم بخيريتهم، عملا بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ...﴾ [آل عمران] ولأن أهل الهوى كالخوارج والروافض فيهم من التعصب لأقوالهم، وإهدار آراء الجماعة الإسلامية ما يجعل خلافهم غير معتبر، فينعقد الإجماع، ويكون حجة في نظر الحنفية، ولو خالف الإجماع الخوارج أو الروافض، أو بعض الفساق.

والاجتهاد، أهو شرط أم لا؟ فيقولون ليس بشرط في أمهات الشريعة الممهدة للعامة التي لا تحتاج إلى نظر ورأي كنقل القرآن الكريم إلى الأخلاف والصلوات الخمس، وأما ما يحتاج إلى نظر ورأي واجتهاد، فلا يكون الإجماع إلا باتفاق المجتهدين، حتى لو خالف بعض العوام في ذلك لا يلتفت إلى خلافه، وينعقد الإجماع مع هذا الخلاف.

١٤٨- وكما ينسبون إلى الأئمة تفصيلات فيمن يتكون منهم الإجماع ينسبون إليهم تفصيلات في شروط الإجماع، فهم لا يشترطون انقراض العصر لينعقد الإجماع، كما ينسبون إلى الشافعي[1].

ويذكرون اختلاف أبي حنيفة وأصحابه في شرط من شروط الإجماع وهو كون الأمر المجتهد فيه كان فيه اجتهاد وخلاف من السلف، فيقولون إن محمدًا رضي الله عنه لا يشترط شيئًا في هذا فينعقد الإجماع ولو كان الأمر المجمع عليه موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة، ويكون الإجماع حجة ملزمة، ليس لأحد أن يخالفه من بعد، ولو كان في هذه المخالفة متبعًا لبعض آراء السلف الصالح من أصحاب النبي ﷺ، وذكر الكرخي أن أبا حنيفة يشارط لحجية الإجماع أن يكون الأمر المجمع عليه كان موضع اختلاف بين الصحابة، وأن ما أثر عنهم فيه خلاف لا يكون الإجماع فيه حجة، لأن من يأخذ برأي واحد من المختلفين يكون متبعًا لبعض آثار السلف، ولا يكون مبتدعًا.

١٤٩- وقد أخذ ذلك الخلاف من حكم فرع من الفروع روي عن أبي حنيفة وخالفه فيه محمد، وذلك الفرع هو بيع أمهات الأولاد[2]. وذلك أن بيعهن كان مختلفًا فيه بين الصحابة

---

(١) والصحيح أن الشافعي لا يشترط انقراض العصور، فإن ذلك الشرط لم يجئ في الرسالة وعموم ما جاء بها يخالفه.

(٢) أم الولد هي الأمة التي يغشاها سيدها، فتعقب منه ولدًا ويدعي نسبه، فيقال لها أم ولد.

فأكثرهم لم يجوزوه، حتى قال عمر رضي الله عنه: كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن، ودماؤكم بدمائهن؟ وجوزه علي وجابر وغيرهما، حتى لقد قال علي رضي الله عنه: اتفق رأيي ورأي عمر على ألا تباع أمهات الأولاد، والآن رأيت بيعهن، وقال جابر: كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد الرسول ﷺ[1].

ولقد ذكر العلماء أنه لما جاء عهد التابعين أجمعوا على أنه لا يجوز بيعهن: فهل يعتبر اتفاق التابعين هذا إجماعًا لا تجوز مخالفته؟ وتعتبر المسألة متفقًا عليها لا خلاف فيها؟ ولو اعتبرت كذلك ما جاز لقاض من بعد أن يحكم بصحة بيعهن لأنه يقضي في فصل غير مجتهد فيه، بل هو موضع اتفاق، ويناقض الإجماع، ولو كان اتفاق التابعين لا يعد إجماعًا لجاز للقاضي أن يحكم بصحة البيع، لأن الأمر ليس فيه إجماع، بل هو فصل مجتهد فيه، وقد اختلف فيه الصحابة، فإذا قضى بصحة البيع، فقد صادق حكمه قول صحابي، فينفذ قضاؤه، فما المروي في هذا عن أبي حنيفة وأصحابه؟

لقد روي عن محمد رواية واحدة، وهي أن البيع باطل، ولو قضى بصحته كان قضاؤه باطلا لا ينفذ، ولذلك قال العلماء إن رأيه أن الإجماع ينعقد ويكون حجة، ولو كان الفصل الذي انعقد فيه الإجماع قد كان موضع خلاف عند السلف، إذ الإجماع اللاحق ينسخ الخلاف السابق.

أما أبو حنيفة فقد روي عنه روايتان:

إحداهما: أن قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد لا ينفذ، وبذلك يكون رأي أبي حنيفة ومحمد واحدا.. ورواية أخرى رواها أبو الحسن الكرخي أنه ينفذ، وبذلك يكون رأي محمد مخالفًا لرأي شيخه أبي حنيفة، وهناك رواية ثالثة ذكرها جامع الفصولين، وهي أن القضاء ينفذ إذا أمضاه قاض آخر.

ولا شك أنه على الرواية التي تمنع صحة الحكم بالبيع يكون رأي أبي حنيفة أن مثل هذا الاتفاق من التابعين إجماع يعتد به، ويكون ملزمًا للأخلاف، ولو كان للسلف الصالح من صحابة محمد ﷺ اجتهاد فيه، ورأي مخالف.

---

(١) كشف الأسرار جـ٣ ص١٦٨.

أما على الرواية التي تجيز حكم القضاء بصحة بيعهن، فقد اختلف تخريجها، فقال الكرخي وشمس الأئمة الحلواني وغيرهما: إن هذا يدل على أن أبا حنيفة رضي الله عنه يشترط لاعتبار الإجماع حجة ملزمة لا يجوز القضاء بغيرها ألا يكون الأمر الذي اتفق الفقهاء في عصر من العصور عليه موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

وقال بعضهم إنه لا خلاف بين أبي حنيفة ومحمد في هذا المقام، بل تخريج قول أبي حنيفة في هذا على هذه الرواية أن ذلك الإجماع المتأخر، لأن كثيرين من العلماء قد قالوا إنه ليس بإجماع، كان مختلفًا فيه فإذا جاء قاض وأجاز بيع أمهات الأولاد، فقد اختار الأخذ بعدم اعتبار ذلك الإجماع، وذلك فصل مجتهد فيه، فيجوز قضاؤه وينفذ، فإن كان أبو حنيفة قد أجازه فليس ذلك لأنه لا يعتبر هذا الإجماع، بل إنه يعتبره، ولكنه يعترف بأنه مجتهد في انعقاده حجة، فإذا اختار قاض عدم انعقاده حجة احترم قضاؤه.

وعلى هذا التخريج يكون الإجماع منعقدًا عنده، ولو كان في فصل قد اختلف فيه الصحابة، وكان الإجماع اختيارًا لأحد القولين.

١٥٠- هذا هو الفرع الذي استنبط منه بعض العلماء خلاف أبي حنيفة مع محمد في اعتبار هذا النوع من الإجماع ملزمًا، أو عدم اعتباره، ولقد وضعنا بين يدي القارئ طريق استنباط ذلك الشرط، والخلاف فيه، أو عدم الخلاف، وترى أنه مبني على ادعاء إجماع التابعين على عدم جواز بيع أمهات الأولاد، فهل دعوى ذلك الإجماع ثابتة لا مجال للشك فيها؟ لقد وجدنا شيخ التابعين بالمدينة سعيد بن المسيب يمنع بيعها، ووجدنا شيخ الكوفة إبراهيم النخعي يمنع بيعها، ووجدنا أبا حنيفة روى عن شيخه عن إبراهيم عن عمر بن الخطاب أنه كان ينادي على منبر رسول الله ﷺ بأن بيع أمهات الأولاد حرام، إذا ولدت الأمة لسيدها فليس عليها رق بعد[1]. فهل يعد اتفاق إبراهيم فقيه الكوفة وسعيد بن المسيب فقيه المدينة دليلا على الإجماع، وهل اتفق معهم أيضًا جميع الفقهاء التابعين بالبصرة ومكة والشام واليمن وغيرها من الأقطار والأمصار، وأخبر كل تابعي عمن قبله من المجتهدين أنه قال ذلك.

---

(١) الآثار لأبي يوسف ص١٩٢.

لقد رجعنا إلى مبسوط السرخسي شارح كتب ظاهر الرواية في باب أم الولد فوجدناه يذكر أن بيعها موضع خلاف، وأن رأي الجمهور، ومنهم الحنفية، أن البيع غير صحيح، ثم يحتج للجمهور بالحديث، وآثار الصحابة، والقياس، ولا يحتج بالإجماع، لأن انعقاد الإجماع من التابعين في بيع أمهات الأولاد موضع نظر.

وإذا كان ذلك الإجماع موضع نظر، وادعاؤه لا دليل عليه، فكل ما انبنى عليه من استنباط ليس موضع تسليم، لأنه بني على أمر لم يثبت، ولو سلمنا أن الإجماع قد انعقد من التابعين على عدم بيع أمهات الأولاد فهل ثمة دليل على أن أبا حنيفة اعتبره الحجة في هذا، لقد وجدناه في الآثار يحتج بخبر عمر، ولا يذكر إجماعًا، إنه لم يتعرض له بنفي ولا إثبات.

والحق أن التخريج في هذه القضية لا يعتمد على أساس سليم يصح للإنسان أن يعتقد أن فكرة الإجماع سلبًا أو إيجابًا كانت مسيطرة على أبي حنيفة في دراسته لها وانتهائه فيها إلى ما انتهى إليه من أحكام في البيع والقضاء به.

١٥١ - ولقد ذكر علماء الأصول في المذهب الحنفي أن الإجماع حجة قطعية، وقال بعض العلماء إنه حجة ظنية[1].

وفصَّل فخر الإسلام فجعل الإجماع ثلاث مراتب: أعلاها إجماع الصحابة، وجعله كالحديث المتواتر، والأدلة القطعية - يوجب قطعًا لأنهم هم الذين شاهدوا وعاينوا، والثاني إجماع من بعدهم في فصل غير مجتهد فيه، فيكون كالحديث المشهور المستفيض، والثالث الإجماع في فصل مجتهد فيه، فإنه في هذه الحال يكون كخبر الآحاد يعتبر ظنيًا فقط، تكون فيه شبهة، وهذا كله إذا نقل خبر الإجماع بطريق التواتر، أما إذا نقل خبر الإجماع بطريق الآحاد،

(١) ولقد فصل بعض العلماء تفصيلا حسنا، فقال: إن كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل أعداد الصلوات وركعاتها، وفرض الحج والصيام، وزمنها ومثل تحريم الزنى وشرب الخمر والسرقة والربا - كفر منكره، لأنه صار بإنكاره جاحدًا لما هو من دين الرسول قطعًا، فصار كالجاحد بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام، وإن كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته، كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها، وفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة، وتوريث الجد السدس وحجب بني الأم بالجد، ومنع توريث القاتل، لا يكفر جاحده، ولكن يحكم بضلاله وخطئه، لأن هذا الإجماع، وإن كان قطعيًا أيضا، إلا أن المنكر متأول، والتأويل مانع من الكفر.

فإنه لا يوجب يقينًا، ولو كان إجماع الصحابة لأن إجماع الصحابة وإن أفاد القطع في ذاته فإن نقله بطريق الآحاد جعل الظن يحيط بالنقل، وصار كحديث الآحاد، لأن أقوال رسول الله ﷺ في ذاتها تفيد القطع في الدين، ولكن الظنية في أحاديث الآحاد جاءت في نقلها.

والإجماع في كل حال مقدم على القياس.

ويقول فخر الإسلام البزدوي: «من أنكر الإجماع فقد أبطل دينه، لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين».

١٥٢- هذه خلاصة موجزة أشد الإيجاز لما قاله فخر الإسلام في الإجماع، فهل يحكي في نظره في كل هذا أقوال أبي حنيفة وأصحابه؟ الظاهر ذلك، وإن لم يبين العماد الذي يعتمد عليه في نسبة هذه الآراء إليهم.

ومهما يكن أمر نسبة هذه الأحكام إلى أبي حنيفة وأصحابه، فإننا نجد من الحق أن نشير إلى أمر قرره فخر الإسلام وغيره من علماء الأصول، وهو أن العلماء الذين قرروا أن الإجماع حجة، قرروا مع ذلك أن يكون الإجماع له سند فلا يمكن أن يجمع العلماء على أمر إلا إذا كان لهم سند من الشرع بعثهم على الإجماع، ويسمى ذلك فخر الإسلام السبب الباعث على الإجماع، وذلك السند أو السبب الباعث حديث، أو قياس، ولكن بعد انعقاد الإجماع لا يبحث عن سنده، بل يعتبر هو في ذاته حجة، تفيد الإلزام، ولا يصير الإلزام فيها بخبر الآحاد، أو القياس، بل بذات الإجماع، فلا يكون ثمة مناقشة في سند الإجماع، أهو يؤدي إلى ما قال أم لا يؤدي حتى لا يكون ثمة مجال لتخطئة المجمعين، وذلك ليتحقق معنى الحديث: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ».

١٥٣- هذا أمر مقرر ثابت ينسب إلى أبي حنيفة وغيره من العلماء وهو في مرتبة البدهيات يعرفه كل الذين يعرفون ما قرره العلماء بشأن الإجماع.

ونجد من الحق علينا في هذا المقام أن نناقش بعض الكتاب الأوروبيين في بعض ما قرروه بالنسبة لحكم الإجماع عند المسلمين، فقد قالوا: الحديث النبوي الذي يعتبر أساس الإجماع هو: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ» يضاف إليه الآية ١١٥ من سورة النساء التي يتوعد

الله فيها: ﴿... وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ... ﴿١١٥﴾﴾ والآية ١٤٣ من سورة البقرة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ... ﴿١٤٣﴾﴾.

وقالوا: على هذا يكون في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسننًا، لا أن يسلموا بها تلقوه عن طريق آخر فحسب، وقد أصبح بفضل الإجماع ما كان في أول الأمر بدعة أمرًا مقبولا، نسخ السنة الأولى، فالتوسل بالأولياء مثلا صار عمليًا جزءًا من السنة، وأعجب من هذا أن الاعتقاد بعصمة النبي قد جعل الإجماع ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن، فلم يقتصر الإجماع على تقدير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب بل غيَّر عقائد ثابتة وهامة جدًّا تغييرًا تامًّا، وعلى هذا فهو يعتبر اليوم عند الكثيرين - مسلمين وغير مسلمين - وسيلة فعالة للإصلاح، فهم يقولون إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ما شاءوا على شريطة أن يكونوا مجمعين، على أن الآراء غير متفقة فيما يمكن أن ينتظر للإجماع، فجولدسيهر الذي درس تاريخ الإجماع يعتقد أنه يمكن أن يكون له شأن كبير على خلاف سنوك هرجونيه الذي يرى أن الفقه قد جمد، ولذلك فلا رجاء في الإجماع»[1].

١٥٤- هذا كلام الأوروبيين في الإجماع: وهو يدل على أنهم لم يفهموا ما قيل حول الإجماع على وجهه الصحيح، فهم ذكروا الإجماع على أنه حقيقة مقررة في الإسلام ثابتة ثبوتًا لا مجال للنظر فيه بأي نوع من النظر، وأن الإجماع هو إجماع العامة، وأنه يتناول في شمول أحكامه ما يتصل بالعقائد والعمل، وأنه يعارض الكتاب الكريم، والقطعي من آياته في دلالتها، وأحاديث رسول الله ﷺ، وأنه يقدم على الكتاب والسنة، وأنه يمكن أن يكون سببًا في بناء شريعة جديدة غير ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله، وأنه بالإجماع تغيرت عقائد، وجاءت عقائد لم تكن ثابتة.

وذلك في مجموعه فهم خطأ للإجماع والقائلين به، لأن قضية كون الإجماع حجة ليست موضع إجماع من المسلمين، بل من المجتهدين والذين لهم مقام في الاجتهاد معروف، منهم من أنكر وجوده، ومنهم من اعترف به حجة، ولكن إذا نوقش في قضية ادعي الإجماع

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية، العدد السابع من المجلد الأول مادة الإجماع وترجمة الجامعيين.

فيها أنكر وجوده، حتى إن الشافعي لم يسلم به لمناظر قط إلا في الإجماع في أصول المسائل، وكون الصلوات خمسًا، وعدد ركعات الفرائض ونحو ذلك، ولم يعتبر أحمد بن حنبل من أنواع الإجماع حجة إجماع الصحابة، فالإجماع ليس قضية مسلمة.

والذين قرروا أن الإجماع حجة اتفقوا على أنه حجة بعد كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وأنه لا يعارض كتاب الله تعالى، والمشهور المستفيض من سنته ﷺ، وكثير من العلماء على أنه حجة ظنية إلا ما قال بعض هؤلاء من أن إجماع الصحابة وحده هو الذي يكون حجة قطعية.

وإن الإجماع المعتبر عند عامة العلماء هو إجماع المجتهدين لا إجماع العوام، إلا في المسائل الدينية التي لا تحتاج إلى نظر واستنباط وتأمل كالصلوات وعددها، فإن إجماع العامة فيها معتبر.

وإن الإجماع إذا كان حجة ظنية، وهو رأي الأكثرين، فهو في العمل دون الاعتقاد.

وأن العلماء الذين اعتبروا الإجماع حجة، قد اتفقوا على أنه لا بد من سند من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، أو قياس صحيح يحمل فيه الحكم على نص من كتاب الله تعالى، وإذا كان لا بد من سند النص أو الحمل على النص، فكيف يعارض الكتاب الكريم ويقدم عليه؟ نعم إن الإجماع إذا كان السند الذي اعتمد عليه حديث آحاد، فإنه يصبح الثبوت بالحكم بعد الإجماع كالثبوت بالمشهور من الأحاديث، لما أعطاه الإجماع عليه من قوة.

هذه هي الحقائق المقررة في الإجماع، وقد قالها العلماء فيه، ولكن الأوروبيين يفهمون الأمور كما يريدون، ولا يفهمون المسائل كما هي في ذاتها، حتى إنهم يقررون أن البدع بعد الإجماع عليها تصبح سننًا، وهذه فرية على الإسلام، لأنه لم يجمع على بدعة من جهة، ولأن البدعة مهما يكن أمر الآخذين بها وعددهم هي ضلالة، كما قال رسول الله ﷺ: «وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ».

إن الإجماع في شرعيته إنما كان حجة بعد النص، لمراعاة وحدة الجماعة وتوحيد رأيها ومنع العمل بالشاذ من الآراء.

٥- القياس

١٥٥ - نقلنا لك أن أبا حنيفة كان إذا لم يجد نصًا في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله ﷺ، ولا فتوى صحابي، اجتهد واتجه إلى الرأي، يتعرف وجوه النظر المختلفة للمسألة، وأنه كان يتجه إلى القياس أحيانًا، وإلى الاستحسان أحيانًا، ومصلحة الناس وعدم الحرج في الدين رائده، فهو يأخذ بالقياس إلا إذا قبح الأخذ بالقياس ولم يتفق مع معاملات الناس، فيأخذ حينئذ بالاستحسان، وتعامل الناس هاد له في استحسانه وقياسه معًا.

وعلى ذلك نقول كما قررنا في صدر كلامنا أنه كان يأخذ من وجوه الرأي، ومناحيه بالقياس والاستحسان، وعرف الناس، ولكلٍّ في اجتهاده مقام واعتبار، ولنتجه إلى أولها الذي اشتهر به، وهو القياس.

١٥٦ - والقياس الذي أكثر منه أبو حنيفة، قد ضبطه العلماء من بعده في تعريف جامع مانع، فقالوا: إنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع، لاشتراكه معه في علة الحكم.

وإن اجتهاد أبي حنيفة ومسلكه في فهم الأحاديث، مع البيئة التي عاش فيها، من شأنه أن يجعله يكثر من القياس، ويفرع الفروع على مقتضاه، ذلك لأن أبا حنيفة في اجتهاده ما كان يقف عند بحث أحكام المسائل التي تقع بل يتسع في استنباطه، فيبحث عن أحكام المسائل التي لم تقع، ويتصور وقوعها ليستعد للبلاء قبل نزوله، ويعرف الخروج منه إذا وقع، كما أشارت عبارته التي نقلناها من قبل، وإن ذلك بلا ريب يتقاضاه أن يستنبط العلل الباعثة للأحكام والغايات المناسبة لشرعيتها، ويبني عليها، ويجعل العلل مطردة في كل ما تنطبق عليه.

ولقد كان مسلك أبي حنيفة في فهم النصوص يؤدي إلى الإكثار من القياس، إذ لا يكتفي بمعرفة ما تدل عليه من أحكام، بل يتعرف من الحوادث التي اقترنت بها، وما ترمي إليه من إصلاح الناس، والأسباب الباعثة، والأوصاف التي تؤثر في الأحكام وعلى مقتضاها يستقيم القياس، فقد كان يتعرف من أسباب النزول، ومن المسائل التي قيلت

فيها الأحاديث العلل الشرعية المؤثرة، حتى عد خير من يفسر الأحاديث لأنه لا يكتفي بالتفسير الظاهر الذي يدل عليه سياق القول، بل يتعرف ما ترمي إليه العبارة، وما تنبئ عنه الإشارة، وما يدل عليه اللفظ بمقتضاه ويستنطق بها تومئ إليه الحوادث التي اقترنت بالشرعية، وكل ذلك كان بلا ريب يدفعه إلى الإكثار من القياس، ليسير في مسلكه في التفسير إلى آخر مداه.

ولقد كان الحديث قليلا في العراق كما علمت، وفقهاء الصحابة الذين نزلوا به كانوا يكثرون من الرأي ويرون أن الرأي خير لهم من أن يكذبوا على رسول الله ﷺ، أو يتحدثوا بما عساه لم يقله، وقد شرحنا عند الكلام في أهل الرأي والحديث أن التابعين الذين كانوا بالعراق كانوا يخشون ذلك الكذب أيضًا، وإبراهيم النخعي شيخ مدرسة الكوفة الذي كان فقهه مثلا احتذاه أبو حنيفة في اجتهاده يؤثر أن يقول قال الصحابي أو التابعي، على أن يقول قال رسول الله ﷺ، خشية الكذب عليه، وأن يقول عنه ما لم يقله.

١٥٧- من أجل هذا كله أكثر أبو حنيفة رضي الله عنه من القياس، وكان يستنبط مما بين يديه من أحاديث ونصوص قرآنية عللا عامة للأحكام ويفرع عليها الفروع، ويعتبر تلك العلل قواعد يعرض عليها كل ما يرد له من أقضية لم يرد فيها نص، ويحكم بمقتضاها، ويدرس ما يصل إليه من أحاديث متأثرًا بهذه القواعد التي استنبطها، فإن وافق الحديث ما ثبت لديه، زادها قوة وتمكنًا، وإن خالفها الحديث وكان راويه ثقة لديه تنطبق عليه شروط الرواية الصحيحة، أخذ الحديث وعده معدولا به عن القياس، يقتصر فيه على موضع النص، ولا يقيس عليه، فمثلا روى أبو هريرة أن النبي ﷺ، أمضى صوم من أكل أو شرب ناسيًا، فقال إنه رزق ساقه الله إليه، فأخذ بالحديث، وقد خالف قاعدته التي تقول إن أساس الإفطار هو ما يصل إلى الجوف، أو الجماع، ولقد أمضى علة القياس عمومها فيما عدا الأكل والشرب ناسيًا، ولم يقس الخطأ على النسيان، مع توافر الجامع بينهما وهو عدم توافر القصد في كلٍّ، لأن حكم النسيان جاء معدولا به عن مقتضى القياس، فيقتصر فيه على مورد النص، ولا يعدوه.

وهكذا تجد العلل التي استنبطوها قد سبقت في نظرهم العلم ببعض النصوص ولم يردوا النص لأجل اطراد العلة وتعميمها كما فهم بعض العلماء، ولم يقولوا إنهم يقدمون

القياس على حديث الآحاد إذا انسد باب الرأي، بل يجعلون العلل قاصرة للنصوص على موضع النص، ومانعة من أن يقاس عليها كما علمت في صوم الأكل ناسيًا.

ولكن تعميم العلة قد يتجافى أحيانًا عما عليه الناس من تعامل، فيقبح حينئذ القياس، أو تكون العلة معارضة بعلة أخرى أبعد تأثيرًا، وحينئذ يكون الاستحسان أعدل وأصلح فيؤخذ به، وذلك ما سنوضحه عند الكلام في الاستحسان، وكيف كان مخففًا لما عساه يكون في تعميم علل الأقيسة من قبح.

١٥٨- يبدو من هذا أن أبا حنيفة كان إمام القياس الذي يستنبط العلل من ثنايا النصوص، ويعمم حكمها، ويوائم بينها وبين النصوص المعارضة مواءمة عادلة مستقيمة لا يخرج فيها عن النص، ولا يلغي قياسه، وإذا قبح القياس في موضع عدل عنه إلى الاستحسان في هذه المسألة لا يعدوها، فهو يزيل قبح القياس في المواضع التي يسن فيها، ولا يلغي عمومه، ويزيل اطراده.

ولكن أبا حنيفة الذي كان له ذلك المقام في القياس لم يؤثر عنه أنه ضبط قواعده ونظم قانونه، وبين المنتج منه وغير المنتج، ولقد كنا نود أن نرى تلك القوانين المنظمة لأحكام القياس مدونة بقلم ذلك الفقيه العظيم، ولكنه لم يدون في الفقه شيئًا، ولم يحرر بقلمه فيه، بل ترك تلاميذه يدونون، فدونوا ما دونوا ولم يدونوا قوانين القياس.

إنه مما لا شك فيه أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقيد نفسه في أقيسته وكان يقيد نفسه في استخراج العلل بنظام فكري كان يلاحظه، فإن التناسق الفكري بين الأحكام التي استنبطت بالقياس، والائتلاف في الفروع، والتجانس بين أصناف المسائل التي أثرت عنه يجعلنا نحكم بأنه بلا ريب كان يلاحظ قوانين ونظما قيد نفسه بها، وإن لم ينقلها عن الأخلاف.

١٥٩- وإذا كان أبو حنيفة لم يبين لنا تلك النظم التي كان يقيد نفسه بها فقد جاء المجتهدون في مذهبه، استنبطوا من تلك الفروع المأثورة عنه الروابط الجامعة بينها، وحاولوا أن يستخرجوا النظم التي كان الإمام يقيد نفسه بها في أقيسته، ولقد ذكروا طائفة من تلك النظم على أنها ما كان يقيد به الإمام نفسه.

وإذا كنا فيما أسلفنا من بحث قد ناقشنا هؤلاء المستنبطين فيما استنبطوه من أصول استخرجوها من الفروع، ووافقناهم في بعضها وخالفناهم في بعض آخر، فإن ما استنبطوه من قوانين القياس، ليس لنا إلا أن نقر استنباطهم لها، لأنه ينطبق على أكثر الفروع التي استنبطت بالقياس، وما ناقشوا به الشافعي في أصوله كانت مناقشتهم فيه مصورة للعلل التي تستقيم عليها الأحكام المأثورة، وما تخلف منها بينوا في أحكام ودقة سبب تخلفه.

من أجل هذا نقرر صدق كل ما جاء في أصول فخر الإسلام فيما ساقه من أحكام العلل، وضوابط القياس، على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم.

ولا نريد في هذا البحث أن ننقل لك ما كتبه علماء الأصول في المذهب الحنفي في ذلك ولكن نقتبس جزءًا منه يصور لك كيف كانت أقيسة أبي حنيفة، وكيف كان يسير في استنباطه على مقتضى القياس وكيف كان يستخرج العلل من النصوص.

١٦٠- إن الأصل الذي قام عليه القياس أن أحكام الشارع وردت لصلاح الناس في دنياهم وآخرتهم، فهي قد قدرت فيها معان وحكم تؤدي إلى المصلحة لا محالة، وإن كل طلب لشيء أو تحريم لشيء أو إباحة، أو كراهة، إنما كان ذلك لأوصاف اقتضت ذلك الحكم الشرعي، وشرع الله لأجلها ما شرع، وهو في ذلك غير مكره ولا ملزم، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. ولكنه رحمة بعباده، وإنعامًا منه وفضلا، جعل ما يشرع من أحكام فيه مصالحهم، وفيه خيرهم في الحال، وحسن جزائهم في المآل.

وعلى ضوء هذا المعنى الجليل يفهم أبو حنيفة رضي الله عنه نصوص الكتاب والسنة، وما انعقد عليه إجماع الصحابة، وما أثر عنهم من فتاوى، وما تتبعه من أحكام فقهية، ولكن الأحكام الشرعية بما تشتمل عليه من عبادات فيها تكليفات لا يستطيع العقل أن يدرك من أوصافها علة شرعيتها بحيث تناط الأحكام بها.

ولذلك يقسم أبو حنيفة - كما تنسب إليه كتب الأصول - النصوص إلى قسمين: نصوص تعبدية لا يبحث فيها عن علل الأحكام كالنصوص التي تثبت التيمم، ومناسك الحج ونحو ذلك مما تكون شرعيتها التعبد، وتقريب العبد من ربه، وجعله يشعر بسلطانه وحده، وهذه النصوص لا يجري فيها القياس، لأنها لا تعلل، ولا يبحث عن الأوصاف

التي كانت لأجلها شرعيتها، وإن كان المؤمن بالله ورسوله يؤمن بأن ذلك شرع لمصلحته، فما كان في شرع الله عبث قط.

وهناك نصوص يبحث فيها عن الأوصاف التي كانت فيها، وثبت بسببها ما ثبت بها من أحكام، وشرع ما شرع، فهذه النصوص معللة، تتعرف فيها العلة، ويجري فيها على مقتضى هذه العلة للقياس.

وهذه النصوص هي التي كان يتفهم أبو حنيفة مراميها وغايتها وأسبابها وعللها، وعُد بسبب ذلك أحسن أهل عصره فهمًا للحديث، لأنه ما كان يقف عند ظاهر النص، بل يسبر غوره، ليعرف علله الشرعية، والأوصاف التي اقتضتها.

١٦١- وعلى هذا نجد من الحق أن نقرر أن أبا حنيفة فهم أن النصوص الدينية معللة، إلا ما كان منها متعبد الشرعية أو جاء معدولا به عن القياس وأن العلة هي وصف معين يقوم الدليل على أنه العلة دون سواه.

وهذا الرأي هو وسط بين آراء العلماء، فإن من العلماء من قال: إن النصوص كلها غير معللة، إلا إذا قام دليل على أنها معللة. وينسب هذا الرأي إلى عثمان البتي فقيه البصرة الذي كان معاصرًا لأبي حنيفة، فقد روي عنه أنه قال: إن القياس لا يجوز على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه، وروي أن بشرًا المريسي وأبا الحسن الكرخي من فقهاء المذهب الحنفي كانا يريان أن من شرط القياس أن يكون حكم الأصل معللا، ويقوم نص يثبت ذلك.

وترى من هذا أن كلا الرأيين يقرر أن النصوص غير معللة إلا إذا وجد دليل خاص في كل نص بعينه يسوغ تعليله، والقياس عليه، ويقول في رد هذين الرأيين صاحب كشف الأسرار: «وكلاهما باطل، لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة، فقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجرى اجتهادهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة في الأصل - في الفرع، من غير توقف على دليل على كون الأصول معللة أو دليل خاص على جواز القياس»[1].

---

(١) كشف الأسرار الجزء الثاني ص١٠٢.

ومن العلماء من قال إن النصوص معللة بكل وصف ممكن إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليل في النص كله، أو يمنع بعض أوصافه، وحجة ذلك الرأي أن الأدلة أثبتت أن القياس حجة من حجج الشرع الإسلامي، ولا يتأتى القياس إلا بالوقوف على المعنى الذي يصلح علة من النص، فكان التعليل ثابتًا في كل نص لا فرق بين وصف ووصف، إلا إذا قام دليل على غير ذلك، وإذا كان التعليل أصلا، ولا يمكن التعليل بوصف واحد من أوصاف الشيء حتى لا يكون ثمة ترجيح بلا مرجح، صارت الأوصاف كلها صالحة للتعليل، حتى يقوم الدليل على بطلان الصلاحية في بعض الأوصاف.

١٦٢- ولقد توسط الحنفية في الأمر كما أشرنا، فلم يعتبروا النص غير معلل حتى يقوم الدليل على ذلك، بل اعتبروا النص معللا إلا إذا تبين أنه من النصوص التي يقتصر فيها على مورد النص، فلم يكن موضوعه تعبديًا ولم يكن معدولا به عن القياس، ولم يكن من الخصوصيات التي للنبي ﷺ، والتي لا تعم أحكامها كل المؤمنين، ولم يعتبروا بعد ذلك كل وصف في الشيء علة، كما قال الفريق الثاني، بل اعتبروا العلة وصفًا متميزًا من سائر أوصاف الشيء الذي كان موضوع التكليف.

وفي سبيل تعرف الوصف المميز الذي يكون علة بتميزه من بين سائر الأوصاف يكون اجتهاد العلماء في الاستنباط، وفي تعرفه موضع اختلاف حتى لقد قال شمس الأئمة السرخسي: «إن الصحابة إنما اختلفوا في الفروع، لاختلافهم في الوصف الذي هو العلة».

١٦٣- وقد انبنى على ذلك النظر أنهم اشترطوا في القياس ألا يكون حكم الأصل قد قام فيه الدليل على أنه مختص بموضعه لا يتعداه، فتزوج النبي ﷺ تسعًا، ونصه على قبول شهادة خزيمة[1] وحده من غير حاجة إلى شاهد ثان معه، وهكذا، وألا يكون النص

(١) وغير ذلك ما جاء في سنن أبي داود أن النبي ﷺ ابتاع فرسًا من أعرابي فاستتبعه ليقضي ثمن فرسه، فأسرع النبي ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي، فيساومونه بالفرس، لا يعلمون أنه النبي ﷺ ابتاعه، حتى زاد بعضهم الأعرابي في السوم على ثمن الفرس، فقال للنبي ﷺ إن كنت مبتاعًا هذا الفرس فابتعه وإلا بعته، فقال النبي ﷺ أوليس قد ابتعته منك! فقال الأعرابي والله ما بعتك، وطفق الأعرابي يقول: «هلم شهيدا يشهد.. حتى جاء خزيمة بن ثابت فقال: أنا أشهد.. فقال النبي ﷺ: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله. فقال ﷺ شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين».

معدولا به عن القياس، بأن جاء مخالفًا عموم العلة التي ثبت عن الشارع اعتبارها، كإمضاء صوم من أكل أو شرب ناسيًا، وأن يكون الأصل يتعدى إلى أمر لا نص فيه.

هذه شروط مبنية على الأصل المقرر الذي أثبتوه، ونسبوه إلى أبي حنيفة رضي الله عنه، وإلى أصحابه، وذكرناه آنفًا.

ولا نريد أن نترك الشروط قبل أن نذكر ببعض التفاصيل الشرط الأول والثاني، وملخصها ألا يكون النص الذي يراد القياس عليه، واستنباط الحكم في غير المنصوص عليه بإلحاقه به، غير جار على القياس، وإن بعض العلماء قد استجاز أن يقيس على بعض النصوص التي جاءت على غير القياس.

ولقد قسم صاحب كشف الأسرار النصوص التي جاءت مخالفة للقياس إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما استثني وخصص من قاعدة عامة، ولم يعقل فيه معنى التخصيص، وهذا لا يقاس عليه غيره بلا خوف، كشهادة خزيمة.

القسم الثاني: ما شرع ابتداء، ولم يكن استثناء من حكم مقرر قبله، ولكنه أمر تعبدي، لا يعرف معناه على التحقيق كعدد الركعات، ويذكرون منها مقادير الحدود والكفارات، وهذا أيضًا لا يقاس عليه، لأن العلة لم تعرف حتى يوم القياس.

القسم الثالث: الأحكام المبتدأة التي لا يثبت لها نظير يتحقق فيه معناه الذي يمكن معرفته، وذلك في الرخص: كرخصة السفر، ورخصة المسح على الخفين، ورخصة المضطر إلى أكل الميتة، ويقول في ذلك: «إنا نعلم أن المسح على الخفين إنما جوز لعسر النزع، ومسيس الحاجة إلى استصحابه، ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفاز، وما لا يستر جميع القدم، لأنها لا تساوي الخف في الحاجة وعموم الوقوع».

وعندي أن بعض الذي ذكر قد يتحقق فيه معنى الرخصة، ويكون له نظير، فإذا كان سبب الرخصة في السفر هو المشقة التي أجازت الإفطار في الصيام، فبعض الناس يكونون في مشقة أقوى من مشقة السفر، كبعض العمال الذين تضطرهم الحاجة إلى العمل في

رمضان، فإنهم يكونون في جهد عظيم في الصيام، فهل يباح لهم الإفطار كما أبيح للمسافر، وتكون عليه عدة من أيام أخر؟

القسم الرابع: ما استثني من قاعدة عامة، وكان استثناؤه بسبب. معنى قائم فيه استوجب ذلك الاستثناء، فيجوز أن يقاس عليه كل أمر يتحقق فيه ذلك المعنى، وبذلك يتنازعه قياسان، أحدهما: قياس يطرد مع القاعدة العامة، وثانيهما: قياس يتوافق مع ما جاء على سبيل الاستحسان، والفقيه يقدر أي القياسين أبعد تأثيرًا في القضية، فيرجحه.

١٦٤ - والعلة هي ركن القياس، كما يصرح فخر الإسلام، وقد علمت أنها الوصف المتميز الذي يشهد له أصل شرعي بأنه الذي نيط الحكم به، فيثبت الحكم في كل ما يتحقق فيه ذلك الوصف.

ولا شك أن الأصل الذي يقاس عليه إذا كان مشتملا على عدة أوصاف لا بد أن يتعرف من بينها الوصف الذي يكون علة للحكم، وطريق معرفته أمران:

أحدهما: نص من الشارع أو إجماع من المجتهدين في عصر من العصور على أن ذلك الوصف هو العلة، ومثال النص قوله ﷺ في بيان السبب في النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة (أي القافلة التي نزلت ضيفًا على أهل المدينة)»، ومثل ما أثر من أنه سها النبي ﷺ فسجد، ومن مثل زنى ماعز فرجم. وأن العلة التي تعرف بالنص، إما بصريح اللفظ أو بالإيماء أو بالإشارة، وكل منها مراتب في المعرفة يدركها الدارسون للغة العربية وأساليبها، والعالمون بنصوص الشريعة.

ومن الأوصاف التي ادعى الحنفية الإجماع على علتيها الصغر، فقد قالوا إن الفقهاء أجمعوا على أنه علة الولاية على المال، وإذا كان علة في ثبوت ولاية المال فالولاية في النكاح تقاس عليها، ولذلك تثبت ولاية النكاح على الصغير بكرًا كانت أو ثيبًا، فليست البكارة علة ولاية الجبر، كما يقول الشافعي بل العلة الصغر، كما عرف بالإجماع.

ومثل تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث، فقد أجمع الفقهاء على أن العلة قوة القرابة، فيكون مقدمًا أيضًا في ولاية النكاح، وفي ذلك خلاف زفر على ما هو معلوم في تفصيل الأحكام الفقهية.

الأمر الثاني: لتعرف الوصف الذي يكون علة يستقيم بها القياس هو الاستنباط وذلك عند عدم وجود نص من كتاب، أو سنة، أو أثر لصحابي أو إجماع، وذلك بتعرف في الوصف الذي تشهد له المصادر الشرعية بأنه علة تناط به الأحكام.

١٦٥- وليس استنباط ذلك الوصف بالأمر الذي يسير على غير حدود مرسومة مضبوطة، بل إن فقهاء الرأي، أو بعبارة أعم، الفقهاء الذين أخذوا بالقياس واعتبروه أصلا من أصول الفقه الإسلامي قد وضعوا حدودًا لتعرف العلة بين سائر أوصاف الأمر الذي تتعرف علة حكمه.

وقد رأى الحنفية - ونسبوا ذلك إلى إمام المذهب أبي حنيفة وإلى أصحابه - أن طريق معرفة الوصف الذي يكون علة يكون بالمسلك الذي سلكه السلف الصالح رضي الله عنهم، فيكون ثابتًا بشهادة مزكية من المأثور، وذلك بأن يكون الوصف مرافقًا لما أثر من علل فقهية نقلت عنهم، فهذه هي الشهادة المزكية، وهي شهادة الأصول الفقهية المستنبطة منهم.

وقد هداهم التتبع للمأثور عن السلف من علل الأحكام إلى أن الوصف الذي يجعل الشارع الحكم أثرًا له هو العلة التي يبنى عليها القياس، تكون ثمة مناسبة بينه وبين الحكم تجعل أثرًا لذلك الوصف، وذلك كالحكم بالفرقة بين الزوجين إذا أسلمت الزوجة وبقي الزوج على غير الإسلام، فإن العقل يتردد بين وصفين اقترنا بالأمر، وهما إباء الزوج الإسلام، وإسلام الزوجة فأيهما يعتبر علة؟ لا شك أن الإسلام وحده لا يصلح سببًا للتفريق، إذ الإسلام عرف عاصمًا لحقوق الزوجة لا قاطعًا لها، ولكن إباء الزوج الإسلام بعد إسلام زوجته يصح أن يكون ذا أثر شرعي في الحكم، لأن العشرة الزوجية حينئذ لا تستقيم، ولأن من الحقائق المقررة الثابتة في الإسلام أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم، وللزوج على زوجته نوع من الولاية.

وإن العلل المأثورة عن النبي ﷺ والصحابة من بعده، استقراؤها يثبت أن الارتباط بين الوصف الذي اعتبر علة، والحكم هو الملاءمة بينهما التي تجعل العقل يحكم بأن الحكم أثر للوصف.

ومن ذلك قول النبي ﷺ في تعليل طهارة سؤر المهرة: وإنهن من الطوافين والطوافات عليكم، فهذا التعليل بإشارة إلى وصف بينه وبين الحكم ملاءمة تجعله ذا أثر في تكوينه، وذلك أن الهرة لما كانت من الطوافين علينا لم يكن الاحتراز عن سؤرها سهلا، بل يكون الاحتراز بحرج شديد، وقد قال الله تعالى: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ... ﴿٧٨﴾﴾ [الحج]. فكانت هذه الضرورة سببًا في عدم اعتبار النجاسة، فصح أن يسقط اعتبار النجاسة في كل حال تثبت فيها الضرورة، فمن لم يجد الماء الذي يغسل به ثيابه إذا كان بها نجاسة يسقط عنه اعتبارها، ويصلي بتلك الثياب النجسة، وترى هذه الملاءمة واضحة بين الضرورة، وعدم النجاسة.

وبين الآثار عن الصحابة ما كان بين عمر وعبادة بن الصامت رضي الله عنهما في الخمر إذا طبخت، فإنه يروى أن بعض الأنصار أتى بعصير عنب قد طبخ، فقال عمر رضي الله عنه: ما تصنعونه؟ قال: نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه فصب عمر عليه ماءً وشرب، ثم ناوله عبادة بن الصامت، وهو عن يمينه، فقال عبادة: ما أرى النار تحل شيئًا فقال عمر: يا أحمق، أليس يكون خمرًا ثم يصير خلا، ثم تأكله، فعمر كما ترى نظر في علة التحريم وهو المادة المسكرة في العصير فإن كانت كان التحريم، وإن ذهبت، ذهب التحريم، فهو نظر إلى الوصف الملائم المؤثر الموجد.

١٦٦- ويذكرون الدليل على أن أبا حنيفة رضي الله عنه، اعتبر في أقيسته الوصف المؤثر هو العلة، وذلك أنه في المأثور عنه من الفروع، أن من اشترك مع آخر في شراء قريب له عتق ذلك القريب، ولا يضمن الأول الثاني، لرضا صاحبه بالاشتراك في الشراء مع علمه بأنه قريبه، وأنه إذا اشتراه عتق عليه، وأن العتق لا يتجزأ، بل يسري.

ولنبين ذلك الفرع ببعض التوضيح: إنه من المقرر أن من يشتري قريبا له لا يشتريه، بل يعتق عليه بمجرد الشراء، وأن العتق لا يتجزأ، فمن أعتق بعضه عتق كله، فإذا اشترى شخص مع شريك قريبًا له، فإنه بمجرد الشراء يعتق العبد كله. يعتق نصيب القريب بسبب القرابة، ويعتق نصيب الشريك بسبب أن العتق لا يتجزأ، وهذا قدر متفق عليه بين الإمام

وصاحبيه، ولكن موضع الخلاف بينهما أن أبا حنيفة قال: إن القريب لا يضمن لشريكه شيئًا بل على المعتق أن يسعى في قيمة نصيب الشريك، إذ تكون دينًا عليه.

وقال الصاحبان: يضمن قيمة نصيب الشريك إن كان موسرًا، فإن كان غير موسر استسعى العبد في قيمة هذا النصيب.

ووجه أبي حنيفة أننا إن حكمنا بضمان القريب، فذلك الضمان هو من ضمان العدوان، بسبب أنه أتلف حصة صاحبه، وأضاعها عليه، وضمان العدوان يزول إذا وجد الرضا به، وقد قامت الأمارات على وجوده، لأنه لما اشترك في الشراء مع علمه بأن شراء شريكه موجب للعتق، صار راضيًا بذلك العتق، فهو لا محالة راض بما يترتب عليه، ولا يفرض إلا علمه بهذه الأحكام، لأن الجهل بالأحكام الشرعية في دار الإسلام ليس بعذر.

واعتبار الرضا علة مسقطة للضمان دليل على أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يميز الوصف الذي يعتبر علة دون سواه بالملاءمة بين الحكم والوصف ملاءمة يكون فيها الحكم أثرا للوصف، ولقد سارت الفروع في الفقه الحنفي على ذلك، فكل الفروع التي استنبطت بالقياس الذي لم تعرف علته بنص أو إجماع لوحظ فيها التأثير، فنفقة الأقارب سبب وجوبها العجز، لأنه الوصف الملائم الذي يصلح مؤثرًا في وجود الحكم، والولاية على الصغير في النكاح سببها الصغر، لأنه الوصف الملائم المؤثر، وهكذا.

وبتتبع تلك الفروع واستقرائها نحكم حكما جازمًا بأن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يلاحظ في استخراج العلة من بين الأوصاف، أن يكون الوصف الذي يصلح علة بينه وبين الحكم ملاءمة هي التأثير.

١٦٧- هذا هو المسلك الذي كان يتبعه أبو حنيفة رضي الله عنه في تعرف العلة من النصوص، فيما ينسبه علماء الأصول من المذهب الحنفي إليه، وهو المسلك الذي تستقيم عليه الفروع الفقهية التي نقلت عنه رضي الله عنه، ولذلك لا نجد حرجًا في أن ننسبه إليه، كما نسبه إليه أولئك المحققون من العلماء على أنه لاحظه في أقيسته، وإن لم ينص عليه.

واستخراج الوصف من بين أوصاف الشيء الذي يقاس عليه ليعرف حكم غير المنصوص عليه، هو المسمى عند العلماء تخريج المناط في بعض الأحوال، وتنقيح المناط في بعضها.

ويجدر بنا في هذا المقام أن نبين معاني عبارات ثلاث، تجيء على أقلام الكتاب في علم الأصول، وهي تخريج المناط، وتنقيح المناط، وتحقيق المناط.

فتخريج المناط هو على ما بيناه تعرف الوصف الذي يصلح علة، وتمييزه إذا لم يكن بيان صريح أو بطريق الإيماء من الشارع، وأساسه أن يكون الشارع لم يبين العلة كما ذكرنا، وذلك هو أساس الاجتهاد بالقياس، كاستنباط أن العلة في تحريم الحمر الأهلية هي الاستعمال، وكون القتل العمد العدوان هو علة القصاص، حتى يقاس عليه كل ما سواه.

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما فهم من النص الذي تكون العلة في مجموع صفاته من غير تعيين، فيحذف ما لا يدخل في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف.

ومثاله إيجاب الكفارة على الأعرابي حين أفطر في رمضان بوقاع أهله، فإن ذلك الإيجاب ليس خاصًّا بهذا الأعرابي، ولا خاصًّا بالوقاع، ولأن النص الذي ورد فيه يستطيع المتتبع للأوصاف المقارنة أن يستنبط منها الوصف الذي يصلح علة، وهو تعمد الإفطار، فيلحق به كل ما أفطر به عمدًا في نهار رمضان على مقتضى مذهب أبي حنيفة، فليست العلة كونه واقع زوجه، فتنقيح المناط تكون فيه معرفة المناط بالنص وبالاستنباط.

وتحقيق المناط هو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسه سواء أكانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط كالعدالة، فإنها مناط الإلزام في الشهادة، وأما كون هذا الشخص عدلا فمظنون، وبالاجتهاد يعرف، وكالإسكار، فإنه علة تحريم الخمر، والنظر في معرفته في النبيذ هو تحقيق المناط.

١٦٨- قد تبين مما تقدم أن أبا حنيفة يرى أن العلة هي الوصف الملائم الذي من شأنه أن يكون الحكم أثرًا له، وأن ذلك الوصف حيثما وجد يوجد الحكم لذلك الارتباط، وأن الأقيسة تسير على ذلك عنده.

بيد أنه قد يكون ثمة وصف يبدو للفقيه أنه مؤثر في الحكم، فيعم الحكم حيث يوجد ذلك الوصف، ولكنه في بعض الصور، وفي بعض الأحوال يعارضه وصف آخر يكون أقوى تأثيرا منه، فيعدل عنه في هذه الأحوال، ويعمل ذلك الوصف الذي كان أبعد أثرًا، وهذا هو المسمى عند فقهاء الحنفية باستحسان القياس، فهو قياس ركنه وصف قوي الأثر يعارضه قياس آخر ركنه وصف ضعيف الأثر، وسنبين ذلك بعض البيان عند الكلام في الاستحسان.

١٦٩ - وإذا كانت العلة هي المؤثرة في وجود الحكم، فهي متعدية لا محالة، أي أنها تثبت الحكم حيث توجد، فلا تقتصر على مورد النص، إذ لا يقتصر تأثيرها عليه، فتثبت في كل موضع يثبت تأثيرها فيه[1].

وإذا كان الأساس في تقرير العلة أن تكون متعدية، فإن فقهاء الرأي قد حكموا بعمومها، حيث لا يكون نص في كل موضع تتحقق فيه، كما تحققت في الأصل، وبذلك تتقرر الأصول، وتضبط الأحكام، ويكون الحمل، فتقتصر الثانية على النص لا تعدوه، وتعد نصوصها مخالفة للقياس، وسائرة على غير القواعد المقررة، ولها احترامها للنص عليها.

ولا شك أن قضية عموم العلة، وإثبات الأحكام في كل موضع تثبت فيه ما دام قد ثبت تأثيرها من الأمور المنسوبة إلى أبي حنيفة، والثابتة نسبتها إليه، بل لعل ذلك أولى بالنواحي التي تميز فقهاء العراق عن فقهاء الحجاز، وإن كل ما تقدم من حكايات لمناحي أبي حنيفة في الاجتهاد، وأقوال علماء الأصول التي يقررون نسبتها إليه كما تدل على ذلك الفروع المأثورة عنه - لتنتهي بنا إلى هذه النتيجة، وهي تعميم العلل.

(١) قد كان ذلك موضع خلاف بين الحنفية من علماء الأصول، والشافعية، فالحنفية قرروا أن العلة لا تكون إلا متعدية، والشافعية قرروا جواز أن تكون قاصرة، وحجتهم في ذلك أن الحكم يتبع العلة في محل النص، كما هو في الفرع، وقد يكون التعليل لإفادة تعلق الحكم بالوصف، لو لم يكن ذلك الوصف متعديًا، ووجه قول الحنفية أن الحكم في موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة لأن إضافة الحكم في موضع النص إلى العلة في معنى الإبطال لدلالة النص عليه، وإنما فائدة تعرف العلة تكون في تعديه الحكم إلى موضع لا نص فيه.

فإنه قد روي فيما روي أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقدر المسائل غير الواقعة، ويضع الأحكام لها، وذلك لا يكون إلا إذا كان يستنبط علل الأحكام المؤثرة في وجودها، ويعمم إنتاجها، ويطبقها على المسائل المفروضة، ويختبر تأثيرها فيها، وإذا كان هو أول الفقهاء الذين أكثروا من الفقه التقديري، حتى ظن بعض العلماء أنه أول من سلك سبيله، فهو إذن أول الفقهاء الذين أكثروا من تعميم العلل.

ولقد وجدنا أبا حنيفة عند أخذه بحديث أبي هريرة الذي يقضي بعدم إفطار من أكل أو شرب ناسيا، ويقول: إنه لولا النص لأخذنا بالقياس، فهو بهذا يقرر أن هناك علة للإفطار تعم، وأن هذه العلة تشمل بعمومها موضع ذلك النص، وأنه كان يقضي بهذا العموم لولا النص الذي ورد، فمنع اطراده.

وإن أبا حنيفة رضي الله عنه، كما تدل الأخبار الواردة عن اجتهاده، كان يرى في عموم العلة أحيانًا، ما يجعل حكم القياس منافرا لتعامل الناس، لا يستقيم مع أحوالهم، ولا يتفق مع ما توجبه المصلحة الواجبة الاعتبار، والتي شهدت نصوص الشارع، واستقرار أحكامه باعتبارها، ففي هذه الحال يعدل عن القياس إلى الاستحسان، فهو كما يقول عنه الرواة: كان يقيس إلا إذا قبح القياس فيستحسن، وذلك بلا ريب يدل على أنه كان يسير بالعلة المؤثرة في عمومها، حتى إذا جاء إلى موضع وجد أن تطبيق العلة فيه يقبح ولا يحسن، فإنه حينئذ يستحسن، ولا يقدح ذلك في تأثير العلة، فإن مثلها في ذلك كمثل القوانين التي تعم أحكامها، فإن تطبيقها تطبيقًا حرفيًا، كما يعتبر نص القانونيين لا يخلو أحيانًا من ظلم، وذلك لا يقدح في صلاحيتها، وأصل اعتبارها.

ولقد وجدنا علماء الأصول الذين استنبطوا أصول الفقه الحنفي من فروعه، يقررون أن شرط النص الذي يعلل ألا يكون معدولا به عن القياس، وليس لهذا معنى، إلا إذا كانت علل الأحكام تعم، ويثبت الحكم الذي أثبت الاجتهاد أنه أثر لها، في كل موضع تثبت فيه.

١٧٠ - مما تقدم يتبين بجلاء أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يعمم العلل في الأحكام التي يستنبطها، وبذلك يجمع الفروع في قواعد خاصة هي هذه العلل المستنبطة وهذا ما تميز به فقهه في عصره، وما تميز به فقهاء الرأي على فقهاء الأثر في ذلك العصر.

ولقد تناقش العلماء من بعده في قبول العلل المستنبطة التي اتفقوا على أنها في أصلها عامة - للتخصيص بالاجتهاد وفي غير مواضع الاستحسان، فقال بعضهم: إنها تقبل التخصيص، وقال آخرون: إنها لا تقبل التخصيص.

وممن رأوا جواز تخصيصها بالاجتهاد القاضي أبو زيد الدبوسي، وأبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الرازي، وممن رأوا عدم جواز تخصيصها فخر الإسلام البزدوي.

وقد اتفق المانعون والمجيزون على أن العلة متى ورد عليها ما يمنع تعدي حكمها وينقض تأثيرها بطلت، ويكون ذلك دليلاً على أن الوصف لا يصلح علة، وإنما موضع الخلاف في الحال التي تكون فيها سارية، ولم يقم دليل على عدم صلاحيتها، أهي تقبل ذلك التخلف أو عدم ترتب الحكم في بعض الفروع باجتهاد ورأي فقهي، أم لا تقبل التخلف وعدم ترتب الحكم في بعض الفروع أصلا إلا بنص يكون معدولا به عن القياس أو باستحان؟ هذا موضع الخلاف، وحجة من قال إن التخصيص جائز، أن العلة أمارة على الحكم وليست موجبة بنفسها، فقد جعلها الشارع الحكيم أمارة على الحكم، وابتلي المجتهد باستنباطها، فجاز أن تكون أمارة للحكم في محل، وأن تتخلف في موضع الخلاف، وإنها أمارة بظهور الحكم بأثرها في غالب الأحوال، لا في كلها، كالغيم الرطب في الشتاء هو أمارة الأمطار، وقد يتخلف في بعض الأحوال، ولا يكون دليلا على أنه لم يعد أمارة للمطر، وأيضًا فإن الثابت المجمع عليه أن عمل العلة يتخلف عند وجود نص معدول به عن القياس، أو عند إجماع، أو ضرورة، أو استحسان، فيجوز أيضًا تخصيصها بالاجتهاد، لوجود مانع يمنع تعميم حكمها.

وحجة من قال إن التخصيص للعلة غير ممكن، أن وجود العلة مع تخلف حكمها من غير نص نقض لهذه العلة، وسلب لتأثيرها، فيلغى بذلك كون الوصف علة، فلا يصلح، ولا يكون متعديًا لغيره، ولا يستقيم به قياس، ثم إن التخصيص معناه قيام الدليل على أن العلة لا تدل على الحكم في الموضع، وأن ذلك نفي للعلة عن كونها مؤثرة للحكم في ذلك الموضع، ومؤدى ذلك أنها لا تنطبق فيه، أي لا توجد فيه، فلا تخصيص إذن، أو توجد ولا تؤدي مؤداها من غير مقتض، وذلك عبث غير صالح لأن يكون مسلكا من مسالك

الاجتهاد الفقهي وإذا كان ثمة مانع اقتضى عدم ترتب الحكم، وكان له أثر في ذلك، فإن العلة لا تكون في هذه الحال موجودة في الفرع.

وأيضا فإن مؤدى تخصيصها أن تكون العلة غير أمارة على الحكم في الفروع التي خصصت دونها، ويتبين عدم ملاءمتها للحكم فيها وذلك يؤدي إلى ألا تكون موجودة في ذلك الفرع، أو يقتضي إدخال تغيير في اعتبار الوصف الذي اعتبر أولا علة بزيادة قيود فيه، ومثل ذلك مثل من استدل على طريقه في برية بأميال منصوبة، ثم رأى ميلا لا يدل على الطريق لأنه أسود، فإنه لا يستدل فيها بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود، فإنه بلا ريب يؤدي إلى أن اعتبار كون العلة هي الوصف من غير ذلك القيد كان باطلا، فالتخصيص يؤدي إلى نقض العلة وبطلانها من هذه الوجوه المختلفة.

ولا يحتج بالنصوص المعدولة عن القياس والاستحسان لأن شرط القياس يتخلف في الأولى، والعلة لا توجد في الفروع التي يوجد فيها الاستحسان، لأن الملاءمة لا تتحقق، إذ لا يتحقق التأثير، ولا يكون الوصف موجودا في الفرع إلا في ظاهر الأمر.

١٧١ - هذا بحث نظري ساقنا إليه ما قرره فقهاء الرأي من العلل في ترتيب أحكامها. ومبالغة بعضهم في ذلك، حتى لقد قرروا أن تعميم ذلك العموم لا يقبل التخصيص، مع أن عموم التخصيص يقبلها، وإن ذلك العموم والمبالغة في الاستمساك به، وهو فيصل التفرقة بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز في عصر أبي حنيفة كما بينا، وهو الذي جعل أبا حنيفة إذ يحرص على تعميم العلل ما استقام القياس، يشتهر بالرأي أكثر مما يشتهر بالأثر، وجعل أقيسته واطرادها يذيع عنه وينشر، وإن كان هو إمام يتمسك بالسنة ويتبع ولا يبتدع.

٦- الاستحسان

١٢٧- أكثر أبو حنيفة من الاستحسان، وكان فيه لا يجارى. حتى لقد قال محمد رضي الله عنه: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال أستحسن لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس ولم يقبح، فإذا قبح القياس استحسن، ولاحظ تعامل الناس».

وكان إكثار أبي حنيفة من الاستحسان مثار طعن الذين ينتقصون قدره، ويبخسونه حظه من الفقه والتقى، فإنهم لم يجدوا في القياس ما يعتبر خروجًا على النصوص من كل الوجوه، لأنه حمل على النص، ووجدوا في الاستحسان ذلك إذا لم يقم على النص.

ولقد قال صاحب كشف الأسرار في تطبيقه على باب الاستحسان الذي كتبه فخر الإسلام البزدوي ما نصه:

«اعلم أن بعض القادحين في المسلمين طعن على أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم في تركهم القياس بالاستحسان، وقال: حجج الشرع الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان قسم خاص لم يعرفه أحد من حملة الشرع سوى أبي حنيفة وأصحابه لأنه من دلائل الشرع، ولم يقم عليه دليل، بل هو قول بالتشهي، فكان ترك القياس به تركا للحجة، لاتباع الهوى، أو شهوة نفس، فكان باطلا، ثم إن القياس الذي تركوه بالاستحسان إن كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق، وماذا بعد الحق إلا الضلال، وإن كان باطلا فالباطل واجب الترك، ومما لا يشتغل بذكره، وأنهم قد ذكروا في بعض المواضع، أنا نأخذ بالقياس، ونترك الاستحسان به، فكيف يجوز الأخذ بالباطل، والعمل به، وكل ذلك طعن من غير روية، وقدح من غير وقوف على المراد! فأبو حنيفة أجل قدرًا، وأشد ورعًا من أن يقول في الدين بالتشهي، أو يعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعًا.. فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعًا لهذا الطعن»[1].

(١) كشف الأسرار الجزء الرابع.

١٧٣- من هذا الكلام يتبين كيف كان الأخذ بالاستحسان مثار نقد عنيف لأبي حنيفة، لأنه فتوى في الدين غير مضبوطة بضابط في زعمهم، وكل فتوى من غير حمل على نص، وبضابط يعتمد على النص، هي خروج على نطاق النصوص واتخاذ الهوى شارعًا.

وقد اختلف العلماء في عصر أبي حنيفة ومن بعده في الاستحسان: فمالك الذي عاصر أبا حنيفة كان يقول «الاستحسان تسعة أعشار العلم» والشافعي الذي جاء من بعدهما كان يقول: «من استحسن فقد شرع» وعقد فصلا في كتاب الأم سماه «كتاب إبطال الاستحسان» وساق الأدلة لإثبات بطلانه، وقال: إن الفتوى يجب أن تكون من النص، أو بالحمل على النص، فالاجتهاد بالرأي لا يكون بغير القياس، لأنه حمل على النصوص، والاستحسان باطل؛ لأنه ليس أخذًا بالنصوص، ولا حملا عليها.

١٧٤- ولكن ما الاستحسان الذي اختلف فيه الفقهاء ذلك الاختلاف، ولم يكن الاختلاف فيه بين فقهاء الحجاز والعراق، بل عده إمام المدينة مالك تسعة أعشار العلم، وناقده تلميذه الشافعي فيه، وحرر المقال لإثبات أنه باطل في الدين؟ لقد بين فقهاء الحنفية الاستحسان المأثور عن أبي حنيفة، ووضعوا ضوابط للفروع التي كان الاجتهاد فيها بالاستحسان، ومن تعريفهم وضوابطهم يتبين أن استحسانات أبي حنيفة لم تكن خروجًا على النص والقياس، بل كانت من الاستمساك بهما، وأن الاستحسان الذي أخذ به أبو حنيفة، إنما كان منعًا للقياس من أن يكون تعميم علته منافيًا لمصالح الناس التي قام الدليل من الشارع على اعتبارها، أو مخالفًا للنصوص، أو الإجماع، أو عندما تتعارض العلل الشرعية المعتبرة، فيرجح أقواها تأثيرًا في موضوع النزاع، وإن لم يكن هو الظاهر الجلي.

وقد اختلف الفقهاء في تعريف الاستحسان الذي كان يأخذ به أبو حنيفة وأصحابه، فعرفه بعضهم بأنه «العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه» وهذا تعريف غير جامع لكل أنواع الاستحسان، فمنها ما لا يكون العدول فيه إلى قياس، بل إلى نص أو إلى الإجماع. وأحسن تعريف في نظري هو ما قاله أبو الحسن الكرخي، وهو: «أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول».

وإنما رأينا أن ذلك التعريف أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان، لأنه يشمل كل أنواعه، ويبين أساسه ولبه، إذ أساسه أن يجيء الحكم مخالفًا قاعدة مطردة لأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بالقاعدة، فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالا في المسألة من القياس، ويصور أن الاستحسان كيفما كانت صوره وأقسامه يكون في مسألة جزئية ولو نسبيًا، في مقابل كلية، فيلجأ إليه الفقيه في هذه الجزئية لكيلا يؤدي الإغراق في القاعدة إلى الابتعاد عن الشرع في روحه ومعناه[1].

١٧٥ - ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين: أحدهما: استحسان القياس، وهو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر، وهو القياس الاصطلاحي، والآخر خفي يقتضي إلحاقها بأصل آخر، فيسمى استحسانًا، أي أن القضية

---

(١) هذا هو الاستحسان عند الحنفية، أما حقيقة الاستحسان عند المالكية، فقد اختلف في تعريفه فقهاء المذهب المالكي، فعرفه ابن العربي بأنه: «إيثار ترك الدليل على طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته» ويقسمه إلى أربعة أقسام وهي: ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير ورفع المشقة والتوسعة، ويرد ذلك التعريف ابن الأنباري ويقول: «الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان، لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل كل، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس، ومثاله: لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات، فاختلف ورثته في الإمضاء والرد، قال أشهب: القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الراد، إذا امتنع البائع من قبوله أن يقضيه».

ويقارب ذلك التعريف قول ابن رشد في الاستحسان: «الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرحًا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فعدل عنه في بعض المواضع، لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع».

ولا شك أن اتجاه هذين التعريفين مصوب نحو غاية واحدة، وهي ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدي إليه اطراد القياس، بل يترك لتقديره الفقهي ما يراه المصلحة أو الأمر الحسن في هذه القضية الجزئية ما دام لا يخالف نصًا من كتاب أو سنة، وحينئذ يقارب هذان التعريفان من التعريف الذي ساقه بعض المالكية بقوله: «إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عليه ولا يقدر على إظهاره» أي أن الاستحسان هو ما يسمى في عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون والاعتماد في ذلك على كمال فقه المجتهد وإلمامه العام بالشريعة، وليس معنى أن العبارة لا تساعده أنه لا يمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه، بل معناه ألا يمكنه إظهار الأصل الفقهي الذي يعتمد عليه، والخلاصة أن الاستحسان عند المالكية فيما يظهر أخذ مصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، والفرق بين الاستحسان والمصالح المرسلة، أن المصلحة المرسلة أخذ مصلحة لا يشهد لها دليل خاص بالنفي أو الإثبات، في موضع لا دليل فيه غير كونها مصلحة، وأما الاستحسان، فأخذ بمصلحة في مسألة جزئية ينطبق عليها دليل كلي بكتاب أو سنة، وترك ذلك الدليل الكلي.

التي ينظر في حكمها يرى الفقيه أن كليهما ينطبق عليها، ولكن أحدهما ظاهر يعمل في نظائر هذه المسألة، والآخر خفي في هذه المسألة إذ لا يعمل في نظائرها، ولكن يكون في المسألة ما يوجب عمل هذا الخفي الذي لم يطرد في نظائره، ولذلك يقول شمس الأئمة في هذا النوع من الاستحسان: «والاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جلي ضعيف الأثر، فيسمى قياسًا، والآخر خفي قوي الأثر فيسمى استحسانًا، أي قياسًا مستحسنًا، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح»[1].

وترى من هذا أن ذلك الاستحسان يتفق تمام الاتفاق مع صنيع فقهاء الرأي ومسالكهم في الاجتهاد، إذ إنهم يستنبطون علل الأحكام من النصوص ثم يعممون أحكامها، كما بيَّنا في القياس، ومن المعقول حينئذ أن تتعارض علتان في مسألة واحدة، إذ يكون أحد الوصفين يمكن تطبيقه عليها، ولكنه ضعيف الأثر فيه وإن كان ظاهرًا، لأنه مطبق في كل نظائرها، والآخر قوي غير ظاهر، لأنه غير مطلق في نظائرها، فيختار الفقيه قوي الأثر لأنه أقوى إنتاجًا، ويسمى ذلك استحسانًا، وإن كان في حقيقته وكنهه قياسًا.

ومن أمثلة ذلك تحالف البائع والمشتري إذا اختلفا في مقدار الثمن، قبل أن يقبض المشتري المبيع والبائع الثمن، فإن القياس كان يوجب أن يحلف المشتري على الزيادة التي يدعيها البائع في الثمن، إذ هما قد اتفقا على مقدار، وهو الذي يقدر المشتري به واختلفا في الزيادة، فادعاها البائع، وأنكرها البائع، وأنكرها المشتري، والقاعدة العامة أن «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» فلا يمين على البائع، لأنه المدعي، هذا هو القياس، ولكن استحسن أن يحلف البائع، كما يحلف المشتري، لأن كليهما يدعي شيئًا ينكره الآخر

---

(١) راجع المبسوط جـ١٠ ص١٤٥ وقد جاء في تعريفه للاستحسان ما نصه: والاستحسان ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، قيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين، وقال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ۝١٨٥﴾ [البقرة] وقال ﷺ: «خير دينكم اليسر...»، بيان هذا أن المرأة عورة من قرنها إلى قدمها وهو القياس الظاهر، وإليه أشار رسول الله ﷺ، فقال: «المرأة عورة مستورة» ثم أبيح به النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة والضرورة فكان ذلك أرفق بالناس». والسرخسي شارح الفقه الحنفي يبين أن أصل مشروعية الاستحسان للتيسير، ومنع غلو القياس.

فالبائع يدعي الزيادة، كما علمت، والمشتري يدعي استحقاق القبض، ووجوب التسليم بالثمن الذي يقر به، والبائع ينكر ذلك الاستحقاق، فكان كلاهما مدعيًا ومدعى عليه، فيتحالفان، إذا لم يكن ثمة إثبات لأحدهما، وأما إذا كان الاختلاف بعد القبض، فإنهما يتحالفان استحسانًا أيضًا، ولكن لا لاستحسان القياس، بل لورود الأثر وهو قوله ﷺ: «إذا اختلف المتبايعانِ في الثمنِ والسلعة قائمةٌ تحالفًا وترادّا البيعَ».

ومن هذا يتبين أن الاستحسان قبل القبض كان العلة الخفية، ولذلك يتعدى ذلك الحكم إلى كل العقود إذا كان الخلاف قبل القبض، ولو كان الخلاف بين أحد العاقدين وورثه الآخر، ولأن الاستحسان لأجل العلة الخفية يتعدى، طردًا لعموم العلة، كما نوهنا إلى ذلك في القياس، أما القبض فالاستحسان للأثر فيقتصر على البيع، وعلى الحال التي يكون الخلاف فيها بين العاقدين أنفسهما.

ومن أمثلة ذلك النوع من الاستحسان أيضًا مسألة سؤر سباع الطير، وهو بقية الماء الذي يشرب منه، فإن سباع الطير تشبه سباع البهائم في كون لحمها غير مأكول، وكون لحمها نجسًا، وبما أن سؤر سباع البهائم نجس، فينبغي أن يكون سؤر سباع الطير كالنسر، والحدأة، نجسًا أيضًا، وهو موجب القياس، ولكن الاستحسان يتجه لقياس آخر خفي، وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجسًا لوجود لعابها فيه، واللعاب متصل باللحم، فهو نجس بنجاسته، أما سباع الطير فهي تشرب بمناقيرها، فلا تلقي لعابها في الماء، فلا يتنجس به، فلا يكون السؤر نجسًا، وللاحتياط قالوا إنه مكروه الاستعمال.

ولا شك أن ذلك إعمال للعلة الحنفية، لأنها أقوى أثرًا في المسألة موضع النزاع.

١٧٦ - والقسم الثاني من أقسام الاستحسان ألا يكون الداعي إلى الاستحسان علة خفية أقوى أثرًا من العلة الظاهرة، ولكن يوجد داع آخر، ليس أساسه قياسًا معارضًا خفيًا يطرد، بل سببه معارضة القياس لمصادر شرعية أو أمور أوجب الإسلام مراعاتها.

ومعارض القياس في هذه الحال هو الأثر، والإجماع أو الضرورة التي إذا لم يؤخذ بها كان الناس في حرج شديد، ويقسمونه إلى استحسان السنة، واستحسان الإجماع، واستحسان الضرورة.

فاستحسان السنة أن يثبت من السنة ما يوجب رد القياس، كما روي عن صحة الصيام مع الأكل أو الشرب ناسيًا، فإن القياس كان يوجب الإفطار، ولكن رد أبو حنيفة القياس لهذه الزاوية كما نقل عنه.

واستحسان الإجماع أن يترك القياس في مسألة، لانعقاد الإجماع على غير ما يؤدي إليه، وذلك كانعقاد إجماع المسلمين على صحة عقد الاستصناع، فإن القياس كان يوجب بطلانه، لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد، ولكن العمل في كل الأزمان على صحته، وتعارفوا عقده، فكان ذلك إجماعًا يترك به القياس، وكان عدولا عن دليل إلى أقوى منه.

أما استحسان الضرورة، فهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضياتها، مثل تطهير الأحواض والآبار، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس، إذ كما قال صاحب كشف الأسرار: لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر، وكذا الماء الداخل في الحوض أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس، والدلو تتنجس بملاقاة الماء فلا تزال تعود وهي نجسة، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة، وللضرورة أثر في سقوط الخطاب، ولذا قرروا التطهير بمقادير من الأدلاء مختلفة، على ما هو مبين في كتب الفقه الحنفي.

وهناك ترك القياس أيضًا إلى دليل شرعي ثابت، أو أصل كلي مقرر، وهو اعتبار الضرورات مسقطة لبعض المحظورات تيسيرًا على الناس.

١٧٧- هذا هو الاستحسان، كما تقرر كتب الأصول في المذهب الحنفي، وقد استنبطوه وطبقوه، وكان معين الاستنباط فروعًا مأثورة، وكان موضع التطبيق فروعًا كذلك، وليس لنا إلا أن نقرر أن قواعده مضبوطة مستقيمة.

وما من شك في أن ما ساقوه من تعارض الأدلة كان موضع نظر أبي حنيفة رضي الله عنه، فقد رأيناه يترك أقيسته إذا قبحت، ولم تتفق مع تعامل الناس، ورأيناه يترك قياسه للأثر، ورأيناه شديد الاتباع لما عليه الفقهاء من بلده، فهو بلا ريب كان يترك أقيسته لهذه الأسباب، وقد سمى العلماء ذلك الترك لهذه العلل المطردة التي يرى قبحًا في تطبيقها في

بعض المسائل - استحسانًا - فهو أصل للاستنباط عند أبي حنيفة، وإن لم يؤثر عنه أنه ضبطه، وعرفه ووضع أقسامه، ودون موازينه.

١٧٨- وقبل أن نترك الكلام في الاستحسان، لا بد أن نشير إلى مسألة خاض فيها علماء التخريج في المذهب الحنفي، وهي المسائل التي يتنازعها موجب القياس والاستحسان، أتعد مسائل فيها رأيان: أحدهما القياس، والآخر الاستحسان، وأن الأخذ بالاستحسان أرجح من القياس، ومن سلك مسلك القياس يكون قد أخذ بقول مرجوح، أم أنها لا يكون فيها عن أبي حنيفة إلا قول واحد، وهو ما يكون متفقًا مع الاستحسان؟

إني أرى في الجواب عن هذا السؤال أن وجه القياس لا يمكن أن يكون قولا لأبي حنيفة، لأنه لم يؤثر عنه أنه رآه قولا، فلا يمكن أن نحمله قولا لم يقله، ولأن المأثور عنه أنه يترك القياس إلى الاستحسان إذا قبح القياس، وما لأحد أن ينسب إليه قولا لا يقال عنه إذا ترك دليله، ووجد تطبيقه يقبح، فكيف يكون رأيًا له، وهو يحكم بأنه قبيح لا يؤخذ به، ولأن من أنواع الاستحسان ما هو أخذ بالحديث، وما كان لأحد أن يقول: إن أبا حنيفة له رأي يتفق مع القياس في المسألة التي تركه فيها لأجل الحديث، وهو يصرح فيها بأنه ترك موجب القياس لأجل الحديث، وكذلك الأمر في الإجماع والضرورة، فأبو حنيفة في هذه المسائل كلها يترك موجب القياس لأجلها، فلا يصح أن يقال بعدئذ: إن وجه القياس قول له.

ولقد صرح بخطأ من قال ذلك السرخسي، فقال: «إن بعض المتأخرين من أصحابنا ظن أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان، وهذا وهم عندي، فإن اللفظ المذكور في عامة الكتب: «إلا أنَّا تركنا هذا القياس»، والمتروك لا يجوز العمل به، وربما قيل: «إلا أني أستقبح ذلك» وما يجوز العمل به شرعًا يكون استقباحه كفرًا، فعرفنا أن القياس متروك في معارضة الاستحسان أصلا، وأن الأضعف يسقط في مقابلة الأقوى»[1].

وبهذا القول الواضح الجلي يتبين خطأ من اعتبر وجه القياس رأيًا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) كشف الأسرار الجزء الرابع ص١١٢٤.

٧- العرف[1]

١٧٩- نريد أن نعيد هنا نقل كلمة ذكرناها في صدر كلامنا عن الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة استنباطه، فقد قال سهل بن مزاحم: «كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس، يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون»، وهذا النص يدل على أمرين:

أحدهما: أنه يمضي الأمور على القياس أو الاستحسان، وإن لم يكن نص، وأنه يأخذ بأيهما يراه المسلم أوفق وأكثر اتصالا بالقضية وبمعاني الشرع.

ثانيهما: أنه إذا لم يمض له قياس ولا استحسان في المسألة، نظر إلى ما عليه تعامل الناس، وتعامل الناس هو العرف الجاري بينهم، فهو يأخذ بالعرف إذا لم يكن ثمة نص من كتاب، أو سنة، ولا إجماع، ولا حمل على منصوص بطريق القياس أو الاستحسان بكل طرائقه، سواء أكان استحسان قياس أم استحسان أثر أم استحسان إجماع أو ضرورة.

وفي الجملة إن ذلك النص يدل على أنه يأخذ بالعرف مصدرًا من مصادر الاستنباط وأصلا من الأصول يرجع إليه إن لم يكن سواه.

١٨٠- وإذا كان قد روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه اعتبار العرف أصلا فقهيًا للاستنباط، فقد روي مثله عن كثير من المجتهدين في مذهبه والمخرجين فيه حتى قال البيري في شرح الأشباه والنظائر: «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي» وجاء في المبسوط للسرخسي:

---

(١) قال في المستصفى: «العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول» وفي شرح التحرير: «العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية» وقد جاء في رسالة العرف لابن عابدين: «العادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكرارها ومعاودتها مرة أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة، حتى صارت حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المقاصد، وإن اختلفا من حيث المفهوم» ومن هذا الكلام كله يتبين أن عادة الجماعة وعرفها بمعنى واحد في نظر فقهاء الشريعة، أو على الأقل مؤداها واحد، وإن اختلفا من حيث مفهوم اللفظ.

«الثابت بالعرف كالثابت بالنص»، ولعل معناه أن الثابت بالعرف ثابت بالدليل، فهو دليل يعتمد عليه كالنص، حيث لا نص.

والأصل في اعتبار العرف دليلا شرعيًا، ما روي موقوفًا على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «ما رآه المسلمون حسنًا، فهو عند الله حسن»[1] فإن ذلك الأثر يدل بعبارته ومرماه، على أن الأمر الذي يجري عرف المسلمين على اعتباره من الأمور الحسنة يكون حسنًا، وإن مخالفة العرف لا تخلو من حرج وضيق، والله تعالى يقول: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ... ﴿٧٨﴾﴾ [الحج].

وإن العلماء إذ يقررون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنه دليل حيث لا يوجد دليل شرعي، فهو دليل حيث لا كتاب ولا سنة، وإذا خالف العرف الكتاب والسنة، كتعارف الناس في وقت من الأوقات بعض المحرمات كشرب الخمر وأكل الربا، وغير ذلك بما ورد تحريمه نصًا، فهو مردود لأن اعتباره إهمال النص للنص، واتباع للهوى، وإبطال للشرائع، فما جاءت الشرائع لتقرير المفاسد، وإن تكاثر الأخذ بها يدعو إلى مقاومتها، لا إلى إقرارها.

وإن العرف لا يخالف الأثر من كل الوجوه أو كان يخالف قياسًا، وهو عرف عام، فقد قال ابن عابدين فيه: «إن ورد الدليل عامًا، والعرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياسًا، فإن العرف معتبر، إن كان عامًا فإن العرف العام يصلح مخصصًا ويترك به القياس، كما صرحوا به في مسألة الاستصناع، ودخول الحمام، والشرب من السقاء».

ومن هنا يتبين أن العرف يعتبر إن كان عامًا، ولم يخالف النص من كل الوجوه، وبالأولى يترك به القياس، لأنه حينئذ يقبح القياس، بل إنهم يصرحون بأن تعامل الناس يخصص النص العام، وذلك إذا كان العرف عامًا، فمثلا قد ورد نهي النبي ﷺ الإنسان أن يبيع ما ليس عنده، ولكن جرى تعامل الناس من أقدم العصور على جواز الاستصناع، فكان ذلك التعامل مخصصًا للنص، فكان النهي فيما عداه.

---

(١) روي ذلك الأثر مرفوعًا إلى النبي ﷺ، ولكن قال بعض العلماء فيه: إنه لم يجده مرفوعًا في شيء من كتب الحديث أصلا، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفًا عنده، وقد أخرجه الإمام أحمد في مسنده كذلك.

ومن ذلك أنه ورد نهي الشارع عن بيع وشرط، وحكم أبو حنيفة وصاحباه، أن كل شرط فيه منفعة لأحد العاقدين إذا شرط في العقد يفسد، إلا إذا كان يقتضيه العقد كاشتراط تقديم الثمن في البيع، أو يؤكد مقتضاه، كاشتراط تقديم كفيل بالمهر، أو ورد به نص كجواز اشتراط تأجيل الثمن، أو جرى به عرف، فإن الشرط في هذه الحال يعتبر صحيحًا، ولا يفسد به البيع، فاعتبر جريان العرف عند أبي حنيفة وصاحبه مخصصًا للنص الناهي، كما خصصه الأثر، وقد خالف زفر في قضية جريان العرف فلم يعتبره مسوغًا للصحة، ويظهر من هذا أن زفر لم يعتبر العرف كما اعتبره أئمة المذاهب الثلاثة مخصصًا لعموم النص.

١٨١ - والعرف الذي اعتبره أبو حنيفة وصاحباه حجة، وقال المخرجون في مذهبه من بعده، إن التعارف والتعامل حجة يترك بها القياس، ويخص بها الأثر، هو العرف العام كما بينا، ولكن ما معنى العموم؟ لقد وجدنا الفقهاء يقولون في الاستصناع: «إن القياس عدم جوازه، لكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير نكيرَ من أحد من الصحابة، ولا من التابعين، ولا من علماء كل عصر، هذا حجة يترك بها القياس، فهل العرف الذي يخصص به الأثر ويترك به القياس هو عرف الناس من عهد الصحابة الذي لم ينكره الصحابة ولا التابعون، ولا العلماء من بعدهم؟ إن العرف لا بد أن يكون غير ذلك، لأن هذا إجماع، بل أكمل معاني الإجماع، إنما المراد بالعرف العام ما هو أعم من ذلك، فالعرف العام هو العرف الذي يكون في كل الأمصار، ومقابله وهو العرف الخاص هو عرف بلد من البلدان، أو طائفة من الناس، كعرف التجار، أو عرف الزراع، ونحو ذلك، وهو لا يقف أمام النص مطلقا سواء أكان النص عامًا، أم كان النص خاصًا، ولكن يقف أمام القياس غير المقطوع بعلته من نص، أو ما يشبه النص في وضوحه وجلائه، والعرف الخاص يكون مطبقًا على أهل البلد الذي تعارفه، ولا يتجاوزه إلى غيره.

١٨٢ - من هذا الكلام يستفاد أن المخرجين في المذهب الحنفي قرروا أن العرف العام يخصص به النص، إن كان النص عامًا، ويترك به القياس، ولكنه إن كانت فيه مخالفة للنص من كل الوجوه يترك ولا يلتفت إليه، والخاص يترك به القياس الظني في علته وتطبيقه على الفرع بالنسبة لأهل البلد أو الطائفة التي تتعارفه، ولا يترك لغيرهم.

وهذا كما ترى يفيد أن المخرجين في المذهب يرون أن القياس يترك، وأن النص يخصص بالعرف العام، وذلك يخالف ظاهرًا ما نقل عن أبي حنيفة من أنه لا يأخذ بالعرف، إلا إذا لم يمض القياس ولا الاستحسان، فهو دليل حيث لا دليل سواه، ولا يعتبر حجة إلا إذا خلا الأمر من حجة.

ونقول: إن التوفيق بين ما نقله سهل بن مزاحم، وما قاله العلماء من بعده سهل، فإن معنى قوله إذا لم يمض القياس والاستحسان يرجع إلى ما يتعامل الناس به، أي أنه إذ يجد أن القياس إذا سار على اطراد علته، قبح الحكم، ولم يكن مستحسنًا، فإنه في هذه الحال يرجع إلى تعامل الناس، لأن العلل لا تمضي مستقيمة صالحة للتطبيق، إذ تكون مجافية لعرف الناس، وما عليه أمورهم، فلا يكون قياس ولا استحسان، وأن النص العام الذي يخص العرف هو الظني في دلالته أو روايته.

١٨٣- لقد أخذ أبو حنيفة رضي الله عنه - إذن - بهذا المنهج الذي اعتبر العرف العام دليلا حيث لا نص، بل مخصصًا لعموم الآثار الظنية التي تكون بعض صورها منافية للعرف العام الذي يتطابق عليه المسلمون في كل الأقطار الإسلامية، فكان في مذهبه مرونة وقوة، ولقد طبق المخرجون في مذهبه ذلك - في تخريجهم، فصار المذهب بهذا قابلا للتجديد ومتسعًا لأطوار الزمان، وأعراف الناس، فلم يقف المجتهدون فيه أمام ما استنبط السابقون جامدين، بل أخضعوه للعرف ما دام لا نص فيه، بمعنى أنه إذا ثبت أن الحكم في مذهب أبي حنيفة بمقتضى المروي الصحيح فيه - مخالف للعرف العام، ولم يكن معتمدًا على نص صريح من الكتاب والسنة، صح للمفتي على مذهب أبي حنيفة أن يخالف المنصوص عليه في المذهب، ولا يعتبر خارجًا في فتياه عن نطاق ذلك المذهب الجليل، ولقد قال ابن عابدين في ذلك المقام ما نصه:

«إن ظاهر الرواية قد يكون مبنيا على صريح النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا اعتبار للعرف المخالف للنص، لأن العرف قد يكون على باطل كما قال ابن الهمام»[(١)].

---

(١) رسائل ابن عابدين جـ٢ ص١١٥.

ويقول في ذلك أيضًا: «واعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص، وهي الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال خلاف ما قاله أولا، ولهذا قالوا في شرط الاجتهاد إنه لا بد من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال ما قالوا، أخذًا من قواعد مذهبهم»[1].

١٨٤- وقد وجدنا مسائل كثيرة خالف فيها المتأخرون أبا حنيفة وأصحابه، لأن العرف تقاضاهم هذه المخالفة في الفرع، وإن كانوا يأخذون بقاعدتهم ويقلدونهم في ذلك، وقد ذكر ابن عابدين طائفة كبيرة منها:

(أ) تضمين من سعى بغير كذبًا، حتى أوقعه في أذى في المال أو الجسم، ويقول في ذلك ابن عابدين «أفتى المتأخرون بتضمين الساعي مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر، دون المتسبب، ولكن أفتوا بضمانه زجرا له، بسبب كثرة المفسدين، بل أفتوا بقتله زمن الفتنة».

(ب) ومن ذلك تضمين الأجير المشترك.

(جـ) وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجته، وإن أوفاها المعجل؛ لفساد الزمان، وعدم تصديقها بعد الدخول بها بأنها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر مع أنها منكرة للقبض، وقاعدة المذهب أن القول للمنكر بيمينه، إذا لم تكن بينة.

(د) ومنها تقييد إجارة الوقف بأن تكون السنة في الدور والحوانيت وأن تكون لثلاث سنين على الأكثر في الأراضي الزراعية والحدائق والبساتين.

---

(١) الكتاب المذكور ص١١١.

وهكذا غير ذلك من المسائل التي خالف فيها المتأخرون أئمة المذهب لأن عرف الزمان أوجب هذه المخالفة، لأن موضوع المسألة كان الاستنباط فيه من السابقين اجتهادًا بالعرف ولو كانوا في عرفنا لقبح عندهم ذلك، كما قبح في زمن المتأخرين، ولقالوا مثل مقالتهم.

١٨٥- ولقد بين ابن عابدين فرعًا من الفروع خالف فيه أبا حنيفة وإن كان قوله الراجح في المذهب، واختار قول الصاحبين، لأنه أحسن لزمانه، وأصلح وأعدل، وموضوع ذلك الفرع هو العشر الواجب في الأراضي المستأجرة، أيجب على المستأجر أم على المؤجر؟ فأبو حنيفة قال إنه يجب على المؤجر، لأن الزكاة مئونة الملك، وملك الأرض هو للمؤجر، لا المستأجر، وقال الصاحبان العشر على المستأجر، لأن الزكاة تؤخذ من الزرع فتتبع مالك الزرع، وهو المستأجر، لا المؤجر.

وقد وجد ابن عابدين أن تطبيق رأي أبي حنيفة الذي يرجحه المتقدمون يؤدي إلى ظلم أراضي الأوقاف، وهي تشمل الأراضي المستأجرة في عهده، ولنترك الكلمة له فهو يقول: «وقعت هذه الحادثة في زماننا، وتكرر السؤال عنها وملت فيها إلى الجواب بقول الإمامين، لأنه قول مصحح أيضًا.. لأنه يلزم على قول الإمام في زماننا حصول ضرر عظيم على جهة الأوقاف وغيرها، لا يقول به أحد، وذلك أنه جرت العادة في زماننا أن وكلاء مولانا السلطان نصره الله تعالى يأخذون العشر والخراج من المستأجرين، وكذا جرت العادة أيضًا أن حكام السياسة يأخذون الغرامات الواردة على الأراضي من المستأجرين أيضًا، وغالب القرى والمزارع أوقاف، والمستأجر بسبب ما ذكرناه لا يستأجر الأرض إلا بأجرة يسيرة جدًا، فقد تكون قرية كبيرة أجرة مثلها أكثر من ألف درهم، فيستأجرها بنحو عشرين درهما، لما يأخذه منها حكام السياسة من الغرامات الكثيرة، فإذا أجر المتولي هذه القرية بعشرين درهمًا، فهل يسوغ لأحد أن يفتي بأخذ عشر ما يخرج من جميع القرية من المتولي؟ هذا شيء لا يقول به أحد من البشر، فضلا عن إمام الأئمة، ومصباح الأمة أبي حنيفة النعمان رحمه الله، بل الواجب أن تنظر إلى أجرة مثل هذه القرية، فإذا أمكن المتولي أن يؤجرها بالأجرة الوافرة نفتي بقول الإمام، وأن كان لا يمكنه ذلك بأن كان لا يرضى

أحد أن يستأجرها إلا بالأجرة القليلة، لجريان العادة بأخذ العشر منها، يتعين الإفتاء بقول الإمامين» هذا هو الإنصاف الذي لا يأتي لأحد فيه خلاف، وأما فساد الإجارة باشتراط العشر والخراج على المستأجر، بناء على قول الإمام، فهذا شيء آخر، إذا كان ذلك على المستأجر على قولهما لا يكون اشتراطه مفسدًا؛ لأنه مما يقتضيه عقد الإجارة، على قولهما، والله سبحانه وتعالى أعلم»[1].

١٨٦- سقنا ذلك النقل مع طوله، لتعرف كيف استمد المتأخرون من العرف والعادة أدلة خالفوا بها ما وصل إليه المتقدمون من نتائج، وإن كانوا متقيدين بذلك الأصل اعتمدوه وهو العرف، وكيف كانوا يتخذون من العرف والعادة ميزانًا لترجيح الأخذ بأقوال المتقدمين، فيجعلون العرف مقياسًا لترجيحهم، فرجحوا قول الصاحبين في الحال التي كانت في زمن ابن عابدين، لأن العرف جعله هو الأعدل والأكثر إنصافًا، إذ هو الذي يتفق مع روح السياسة والاقتصاد في ذلك العصر.

وإذا كان العرف له تلك المنزلة من الاجتهاد في غير المنصوص عليه، فلا بد أن يكون المفتي والحاكم عليما بأحوال الناس خبيرًا بشئونهم، وعالمًا بالكتاب والسنة، وما استنبط من الأحكام تحت ظلهما حتى لا يتعرض للإفتاء بأمر العرف، وحرمة النص.

ولنختم ذلك الجزء من البحث بكلمة نقلها ابن عابدين فيما يجب على الحاكم والمفتي وها هي ذي:

«لا بد للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع.

وكذا المفتي الذي يفتي بالعرف، لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام، وأنه مخالف للنص أو لا، لا بد له من التخريج على أستاذ ماهر، ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل والدلائل».

---

(١) رسائل ابن عابدين جـ٢ ص١٤٣.

١٨٧- هذا هو العرف، ومقامه في الفقه الإسلامي في نظر أبي حنيفة وأصحابه، والمخرجين في مذهبه من بعدهم، يأخذون بالعرف فيما لا نص فيه، من كتاب أو سنة ويخصصون النصوص العامة من الآثار، إن خالفت عرفا عاما ويوائمون بين القياس الظني والعرف ما أمكنت الملاءمة، فإن لم تكن الملاءمة وكان العرف ملزمًا بضرورة المخالفة أخذ بالعرف، والعرف الخاص يؤخذ به إذا لم يكن ثمة دليل سواه.

بعض الفروع الفقهية التي تكشف عن تفكير أبي حنيفة التاجر:

١٨٨- كان أبو حنيفة رحمه الله تاجرًا ذا خبرة بالصفق في الأسواق، وقد قسم وقته بين التجارة والفقه والعبادة قسمة عادلة، فهو في الليل المتهجد العابد، وفي صحوة النهار التاجر الذي يتولى العقود كاسبًا رابحًا، حتى إذا صلى الغداة عكف على العلم دارسًا ومذاكرًا، مفرعًا الفروع، أو مؤصلا الأصول، وهو في فقهه المالي، متأثر بفكره التجاري، يفكر في العقود الإسلامية المتصلة بالتجارة تفكير التاجر الذي تمرس بها، وعرف عرفها، واستبان معاملات الناس فيها، وواءم مواءمة الخبير بين نصوص الشريعة من كتاب وسنة، وبين ما عليه الناس من تعامل.

١٨٩- وإنك لتلمح ذلك في أمرين:

أحدهما: عظم عنايته بالاستحسان حتى لقد عد فيه الخبير الذي لا يلحق به أحد من أصحابه، فقد روي كما نقلنا عن محمد بن الحسن أنه قال: «كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس، فينتصفون منه، ويعارضونه، حتى إذا قال أستحسن لم يلحقه أحد منهم، لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل، فيذعنون جميعًا، ويسلمون له»[1].

وليس الأخذ بالاستحسان وإحكام التخريج به، والاستنباط عن طريقه، إلا لإدراكه لمصالح الناس، وعلمه بطرق تعاملهم، ومعرفة ما يقره الشارع الإسلامي وقدرته على استخراج العلل الخفية، والأوصاف المناسبة وبناء الأحكام عليها، ورد الأقيسة الظاهرة بتلك الأقيسة الخفية التي تؤثر في اطراد الأحكام، وقد تخفى على غير الفقيه الذي يستبطن الأمور.

ولعل العقل التجاري الذي امتاز به أبو حنيفة مع إكثاره من الاستحسان هو السبب الذي من أجله اعتبر العرف أصلا من أصول الفقه الإسلامي فيما لا نص فيه من

(١) مناقب أبي حنيفة للموفق جـ١ ص١٧٩.

كتاب أو سنة، ولقد صرح بذلك الذين تتبعوا أصوله، فقد قال سهل بن مزاحم كما نقلنا: «كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلحت عليه أمورهم. يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان، ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يصل الحديث المعروف الذي أجمع عليه ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغًا ثم يرجع إلى الاستحسان، أيهما كان أوثق رجع إليه»[1].

ألا ترى من هذا النص أنه يجعل لمعاملات الناس، وما استقاموا عليه المكان الثاني لمقام النص، ويأخذ بها، ويقدمها على القياس ما لم تكن علة القياس واضحة تقارب المنصوص عليه، فإنه يقدم القياس، لأنه أوثق، وفي غير هذه الحال، يكون الاستحسان، إن عارض القياس أوثق.

ثانيهما: أننا رأينا في المأثور في فقه أبي حنيفة عناية كبيرة بتفصيل أحكام عقود من البيوع، تبين أنواع الصفق في الأسواق، وهي تكشف بما أعطيت من أحكام عن العرف التجاري الذي كان يسود في عصور الاجتهاد، ومن هذه البيوع بيع المرابحة والتولية[2]، والوضيعة، والإشراك ثم السلم، ونخص بالذكر بعض أحكامها.

فقد فصل في المروي عن أبي حنيفة من فروع فقهية، ومنها كتب محمد وغيرها - الكلام في هذه العقود، ولعل الفقه الحنفي أول فقه تعرض لتشعب مسائلها، وتفريع فروعها، وذلك لأن إمام ذلك الفقه التاجر الذي يتكلم في هذه العقود كلام الفقيه الذي عاين معاملات التجار وشاهدها، ولم يكن في فهمها مقصورًا على تأصيل الأصول وتفريع الفروع، من غير نظر إلى ما يسير عليه الناس، وما تجري عليه أمورهم، وما تستقيم عليه أحوالهم.

---

(١) الكتاب المذكور جزء ١٠ ص٨١.

(٢) المرابحة معناها بيع الشيء بمثل الثمن الذي قام على البائع بزيادة ربح معلوم بالنسبة أي الخمس أو العشر، والتولية بيعه بمثل الثمن من غير زيادة، والإشراك بيع بعضه بما يقابله من الثمن من غير ربح، والوضيعة بيعه بأقل من الثمن، والسلم بيع دين بعين بأن يكون البيع موصوفًا معلومًا مؤجلاً، ويسمى البيع المسلم فيه، ويسمى الثمن رأس المال.

ولقد تلمح في تفصيل أحكام هذه العقود نوع التجارة التي كان يتجر فيها أبو حنيفة فترى عند الكلام في المرابحة والتولية والإشراك والسلم في الثياب أبا حنيفة الخزاز الخبير بعرف الناس في الثياب، وتعامل أهل عصره فيه حتى لتراه يفصل أنواع الثياب في الأحكام، ويذكر خصائصها، ويبين أحكام التعامل فيها، فيذكر أحكام تبادلها، مشيرًا إلى أوصافها وميزاتها، وغير ذلك مما يتبين منه علم الفقيه بأنواعها، وخبرته بها، وإدراكه لما يمتاز به كل نوع من أنواعها.

١٩٠- ولقد وجدنا أبا حنيفة، ومعه أصحابه يقيدون تفريعهم في أحكام هذه العقود بأصول أربعة:

الأصل الأول: العلم بالبدل علمًا تنتفي معه الجهالة التي تفضي إلى النزاع، ولذا لا بد من معرفة الثمن الأصلي في المرابحة والتولية، والإشراك، وأن يكون الربح معلومًا في المرابحة، ولا بد من معرفة رأس المال والمسلم فيه في السلم، لأن الجهل بهذه الأمور قد يؤدي إلى النزاع، وأساس العقود في الشريعة العلم التام بالإبدال، حتى لا تكون ذريعة إلى التخاصم، وكلمة يعلم بها النقد تمنع خصومات في المستقبل تنقطع بتركها المودة بين الناس، وتضطرب شئونهم، وتحير القضاء في الفصل بينهم فكان من الختم اللازم العلم التام سدًّا لذرائع الخصام.

الأصل الثاني: تجنب الربا، وشبهة الربا، وهذا أصل عام في كل البيوعات في الإسلام، فإن الربا بسائر أنواعه أبغض التصرفات في العقود في فقه الإسلام لشديد نهي القرآن والسنة عنه، ولقد روي أن النبي ﷺ قال: «**دِرْهَم رِباً يَأْكُلُه الرَّجُل وَهُو يَعْلَم أَشَدُّ مِنْ سِتَّةٍ وَثَلاثِين زَنْيَةً، وكُلّ لحم نَبَت مِن الحَرامِ فالنّار أولى بِهِ**»[1] ولقد شدد أبو حنيفة في منع الربا، حتى إنه ليمنع الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب[2]، وإذا كان للربا هذه المنزلة من التحريم، فكل عقد اشتمل على ربا، أو فيه شبهة للربا لا يحل، ويفسد سدًّا للذرائع، ومحافظة على الأموال أن تؤكل بالباطل، ولأن أساس العقود المالية التساوي في

(١) المبسوط جـ١ ص١١.
(٢) المبسوط جـ١٢ ص١٢٣.

نظر العاقدين ونظر الشارع الإسلامي، والربا في نظره باطلة لا يقرها، ولا يحترم القضاء العقود التي اشتملت عليها.

الأصل الثالث: أن العرف له حكمه في هذه العقود، حيث لا يكون نص، فما يقره العرف يؤخذ به وما لا يقره العرف يترك، فمثلا عند ذكر الثمن الأول في المرابحة تصح إضافة ما جرى العرف بإضافته إلى الثمن، ولا تصح إضافة ما لم يجر العرف بإضافته، فأجرة الصباغ والخياط في الثياب تجوز إضافتها لجريان العرف بهذه الإضافة، ويقول في ذلك الكاساني: «لا بأس أن يلحق برأس المال أجرة القصار والصباغ والغسال والفتال والخياطة والسمسار والكراء، ويباع مرابحة وتولية على الكل، للعرف، لأن العادة فيما بين التجار أنهم يلحقون هذه المؤن برأس المال، ويعدونها منه، وعرف المسلمين وعادتهم حجة مطلقة، قال النبي ﷺ: «مَا رَآه المُسْلِمُون حَسَنًا فَهُو عِنْد الله حَسَنٌ» إلا أنه لا يقول عند البيع: اشتريته بكذا، ولكن يقول: قال: علي بكذا، لأن الأول كذب والثاني صدق، وأما أجرة الراعي والبيطار، وما أنفق على نفسه، فلا يلحق برأس المال، ويباع مرابحة وتولية على الثمن الأول الواجب بالعقد الأول لا غير، لأن العادة ما جرت بين التجار بإلحاق هذه المؤن برأس المال، والتعويل في هذا الباب على العادة»[1].

الأصل الرابع: أن الأصل في هذه العقود التجارية الأمانة، فلئن كانت الأمانة أصلا في كل عقد من العقود الإسلامية لأنها رأس الفضائل في معاملات الإنسان مع الإنسان - هي في المرابحة والتولية وأخواتها أصلها الفقهي، لأن المشتري ائتمن البائع في إخباره عن الثمن الأول من غير بينة ولا يمين، فتجب صيانتها عن الخيانة، والتهمة، ويقول في ذلك الكاساني: «التحرز عن ذلك كله واجب ما أمكن» وقال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ [الأنفال] وقال عليه الصلاة والسلام: «من غشنا فليس منا»[2].

هذه أصول ثابتة في كل الفروع التي أثرت عن أبي حنيفة في هذه العقود التجارية وهي تتفق مع نزعته الدينية وتحرجه، وتتفق مع خبرته في الأسواق وتتفق مع أصوله العامة.

(١) ملخص من البدائع جـ٥ ص٢٢٣.

(٢) البدائع جـ١ ص٢٢٥.

ولنتجه إلى دراسة إجمالية لهذه العقود، ولا نقصد بالدراسة ذكر أحكامها لمجرد بيانها، ولكن نرمي من ذكرها إلى إعطاء صورة كاشفة، وإن أحاطت بها بعض الظلال، للأسواق الإسلامية، وتصور الفقهاء لها، واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة وسائر الأصول الإسلامية لما يرى بين التجار، لنبين النواحي العقلية والفكرية في شيخ فقهاء الرأي أبي حنيفة التاجر الورع، أو بشكل خاص تاجر الثياب الورع الخبير بالناس وأحوالهم.

١٩١ - السلم: يقول كمال الدين بن الهمام: إن البيع ينقسم إلى بيع مطلق ومقايضة، وصرف، وسلم، لأنه إما بيع عين بثمن، وهو المطلق، أو قلبه، وهو السلم، أو ثمن بثمن فصرف، أو عين بعين فالمقايضة[1].

فالسلم على هذا التقسيم حقيقته أن يكون بيع دين بعين، أو هو بيع آجل بعاجل، وهذا ما يرمي إليه تعريف الكاساني، فقد جاء فيه: «اعلم أن السلم أخذ عاجل بآجل»[2].

والسلم عقد معروف في الجاهلية، وهو يكون حيث يكون الاتجار، وإذا كانت مكة والمدينة سوقين من أسواق التجارة في العصر القديم فلا شك أن السلم كان معروفًا فيهما، إذ مؤداه أن يدفع الشخص ثمن بضاعة ويعرفها بوصفها، ويبين مكان الاستيفاء وزمانه، ثم يترقب تسليمها بعد ذلك.

ولقد كانت التجارة قبل الإسلام بين الشرق والغرب في البر لا في البحر وكانت بلاد العرب واقعة بين الفرس والروم، فكانت التجارة بينهما تجيء عن طريقها، ولذلك شقت فيها طرق تسير فيها الركبان والرواحل محملة بالمتاجر، وكانت مكة والمدينة واقعتين على طريق هذه القوافل التجارية، ذلك الطريق الذي يربط بين اليمن والشام، فكان في هاتين المدينتين تجار يصلون حبل التجارة بين هذين الإقليمين، وكانوا ينقلون بضائع الرومان إلى اليمن، ومنها تنتقل إلى فارس، وينقلون بضائع فارس إلى الشام، ومنها إلى الرومان، ولذلك كانت رحلتان إحداهما إلى الشام صيفًا، وثانيتهما إلى اليمن شتاء، وهذا ما أشار

---

(١) فتح القدير جـ٥ ص٣٢٢.

(٢) المبسوط جـ١٢ ص١٢٤، وقد انتقد ذلك التعريف ابن الهمام بأنه يدخل فيه البيع المطلق إذا تأجل الثمن، لأنه عاجل بآجل، والأولى أن يقال بيع آجل بعاجل، لأن المميز للسلم هو تأجيل البيع.

الله تعالى إليه في قوله عز وجل: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ۝٢ فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ۝٤﴾ [قريش] ولم يكن عقد السلم في الصفقات التجارية التي تنقل بها البضائع من بلد إلى بلد فقط، بل الناس أيضًا، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: إن النبي ﷺ دخل المدينة فوجدهم يسلفون[1] في الثمار السنة والسنتين، فقال صلوات الله وسلامه عليه: «من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم».

ولقد استمر عقد السلم عند المسلمين بإقرار الرسول ﷺ، فقد جاء في البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى قال: «إنا كنا لنسلف على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما في الحنطة والشعير والتمر والزبيب».

١٩٢- ولقد كان اتساع الفتوح الإسلامية وانضواء الأمم والأقاليم تحت حكم المسلمين، من أسباب اتساع نطاق التجارة، وتنوعها، وكان لا بد أن تتنوع عقود السلم وتكثر، لأن حاجة التجارة ماسة إليه، وفيه من المزايا التجارية ما يرغب فيه، إذ يستفيد منه المشتري والبائع معًا، كما أشار إلى ذلك ابن الهمام بقوله: «إن المشتري يحتاج إلى الاسترباح، وهو بالسلم أسهل، إذ لا بد أن يكون البائع نازلا عن بعض القيمة، فيربحه المشتري، والبائع قد يكون له حاجة في الحال إلى المال، وقدرة في المآل على المبيع، فتندفع حاجته الحالية إلى قدرته المآلية»[2] ولقد كانت كثرة عقود السلم داعية لضرورة ضبط أبوابها، ووضع القيود المانعة للخلاف بين العاقدين، والمنظمة للتعامل بذلك العقد الضروري للنظام التجاري، ونقل البضائع من بلد إلى بلد، ومن إقليم إلى إقليم، وانتفاع كل إقليم بخبرات الأقاليم الأخرى.

ولعل أول فقه نظم ذلك العقد، وضبط أحكامه، وقيده بالقيود الضابطة للعاقدين هو فقه أهل العراق، لاتساع نطاق التجارة بالعراق، فقد كانت تفد إليه البضائع من كل بقاع العالم، فبضائع الهند والسند وما وراء النهر، وخراسان وأذربيجان وغيرها من أقاليم الشرق ترد إليه، يباع الحاضر منها في الأسواق وتعقد على الغائب صفقات السلم، وازداد

(١) يسلفون أي يعقدون عقد السلم وعقد السلم هو عقد السلف فالسلف والسلم اسمان لهذا العقد.
(٢) فتح القدير الجزء الخامس ص٣٢٤.

ذلك ونما لما صارت في العراق حاضرة الدولة الإسلامية، وكانت الكوفة هي الحاضرة، ثم بغداد بعدها، وكل ذلك في عهد الاجتهاد الفقهي، ولم يكن ذلك بالحجاز، لأن الحجاز بعد أن انتقلت منه حاضرة الخلافة إلى الشام أولا، ثم العراق ثانيا، قل شأنه من ناحية التجارة والاقتصاد، فلم يكن به تلك المادة التي تمد الفقيه، وتفتق ذهنه في تلك الناحية، وهي التجارة المعقدة المتشعبة والمتسعة في آفاقها فكان لا بد أن يكون الفقه العراقي في هذه الناحية أسبق من الفقه الحجازي.

١٩٣- جاء أبو حنيفة في تلك السوق الرائجة المائجة بشتى البضائع، وشتى المعاملات، ومختلف البيوع، وقد اختبر التجارة وغشي الأسواق، وعرف ما يجري فيها، وما يثير النزاع، وما يدفعه، وما بقي منه في الحاضر والقابل، ولقد كان النزاع هو الأساس الذي سارت عليه أحكام ذلك العقد، ذلك لأن النزاع في ذاته مما تحاربه الشريعة الإسلامية وتدفعه، وكل جهالة تؤدي إليه أو يحتمل أن تؤدي إليه يجب دفعها، والعمل على كشفها، وقد كانت عقود السلم مما يحتاط للنزاع فيها، لأن العلاقة بين العاقدين لا تنتهي بمجرد الإيجاب والقبول، بل تستمر العلاقة إلى أن يستمر التسليم، وفي أجل التسليم، ومكانه، وصفات المال المسلم فيه، وغير ذلك مثار نزاع، إذا لم تعرف تعريفًا كاملا، وقد عاين ذلك أبو حنيفة في الأسواق ورآه بين التجار، فحاول في فقهه أن يسد ذرائع ذلك الخلاف، ويدفع أسبابه، ويغلق أبوابه.

١٩٤- ولقد اشترط في رفع الجهالة المفضية إلى النزاع إعلام ستة أمور في المسلم فيه هي (١) إعلام الجنس (٢) وإعلام النوع وإن كان المسلم فيه مما يختلف فيه النوع (٣) وإعلام القدر (٤) وإعلام الصفة (٥) وإعلام الأجل (٦) وإعلام المكان الذي يوفيه فيه، ويشترط أبو حنيفة لكي يستيقن العاقدان من إمكان الوفاء أن يكون المسلم فيه موجودًا في الأسواق من وقت العقد إلى وقت التسليم.

والأصل في إعلام ما يجب إعلامه أمران: (أحدهما) قوله ﷺ: «مَنْ أَسْلَمَ مِنْكُمْ فَلْيُسْلِمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»، (وثانيهما) أن الجهالة مفضية إلى النزاع كما بينا، فوجب العمل على دفعها عند الإنشاء، سدًا لذرائعها ومنعًا لأسبابها.

ولا شك أن جهالة النوع فيها إفضاء للمنازعة، وإذ المشتري مطالب بأعلى مراتب النوع جودة، والبائع ربما لا يقدم إلا أقل الرتب، فكانت جهالة الجنس والنوع والصفة والقدر مفضية إلى النزاع لا محالة.

ولقد ذكر السرخسي في مبسوطه تعليلا آخر لضرورة بيان الجنس والنوع والوصف فقال: «إن المقصود بهذا العقد الاسترباح، ولا يعرف ذلك إلا بمعرفة مقدار المالية، والمالية تختلف اختلاف الجنس والصفة والقدر، فلا بد من إعلام ذلك ليصير ما هو المقصود لكل واحد منهما معلومًا».

١٩٥- ولكي يكون القدر معلومًا وجب أن يكون المسلم فيه من الأشياء التي تكال أو توزن أو من العدديات المتقاربة، وذلك لأن العلم النافي للجهالة المفضية إلى النزاع هو العلم الضابط للقدر والصفة، وذلك يتحقق في المكيلات والموزونات، إذ بعد بيانها بجنسها، ونوعها، ووضعها وقدرها، لا يبقى إلا تفاوت يسير لا تفضي جهالته إلى النزاع، ومنعها غير ممكن، وهو أقصى ما يتأتى به التعريف، ولو اشترط نفي مثل هذه الجهالة لامتنع عن السلم، إذ يتعذر نفي ذلك التفاوت ولا يكون منعه إلا بشراء الشيء المعاين الحاضر.

والسلم بطبيعته بيع موصوف، فهو بيع دين، والدين يكون تعريفه بالوصف المبين، ويكتفى في التعريف بالوصف المبين ببيان النوع والجنس والوصف والقدر الذي لا تتفاوت الآحاد فيه تفاوتًا فاحشًا، وذلك بأن يكون مكيلا أو موزونًا، أو عدديًا لا تتفاوت آحاده تفاوتًا يعتد به التجار، أو من بعض المزروعات كالثياب.

والعددي المتفاوت هو العددي[1] الذي تتفاوت آحاده في القيمة تفاوتًا يعتد به التجار، كالبطيخ ونحوه، والعددي المتقارب هو العددي الذي لا تتفاوت آحاده في القيمة تفاوتًا يعتد به التجار كالبيض إن عرف نوعه ونحوه، وكوحدات الآلات الميكانيكية التي لا تتفاوت قط، أو تتفاوت تفاوتًا يسيرًا لا يعتد به التجار.

---

(١) مسائل السلم في العدديات المتقاربة وغير المتقاربة ذكر السرخسي أنها مروية عن طريق أبي يوسف ولذلك قال «أصل هذا الجنس مروي عن أبي يوسف».

ولقد شدد أبو حنيفة في العدديات المتقاربة شدة استمدها من الخبرة التجارية فروى عنه الحسن بن زياد اللؤلؤي أنه كان يمنع السلم في بيض النعام مع أن آحاده متقاربة، وذلك لأن أبا حنيفة التاجر يفكر في بيض النعام تفكير التاجر الخبير، فهو لا يؤخذ فقط للأكل، بل يتخذ قشره لأغراض الزينة، واستعماله يختلف باختلاف عرف الناس، ولذا قال كمال الدين بن الهمام: «الوجه أن ينظر إلى الغرض في عرف الناس، إن كان الغرض في عرف من يبيع بيض النعام الأكل ليس غير كعرف أهل البوادي، يجب أن يعمل بظاهر الرواية[1] فيجوز، وإن كان الغرض في ذلك العرف حصول القشر، فيتخذ في سلاسل القناديل، كما في ديار مصر وغيرها من الأمصار، يجب أن يعمل بهذه الزاوية فلا يجوز السلم فيها[2].

وخلاصة ما يدل عليه الكلام أن أبا حنيفة اعتبره كسائر أنواع البيض على رواية ظاهر الرواية، ولكن يظهر أنه لاحظ في الأسواق أغراض الناس في اتخاذ هذا البيض، فأفتى تحت سلطان ذلك الاختيار بأن الآحاد فيها متفاوتة، لأن قيمتها في قشرها عند من يأخذونها للزينة، وحلية المكان.

١٩٦ - ولا يكتفى في المسلم فيه أن يكون مما يكال أو يوزن، بل لا بد «أن يكون مما يمكن ضبط قدره وتعريفه بالوصف على وجه لا يبقى بعد الوصف إلا تفاوت يسير، فإن كان مما لا يمكن ضبطه بالوصف، بل يبقى بعد الوصف تفاوت فاحش لا يجوز السلم فيه»[3].

وعلى هذا الأصل لم يجز أبو حنيفة السلم في اللحم، لأنه وإن كان يوزن، لا يضبط وصفه، فتبقى بعد تعبير القدر وذكر الصفات جهالة قد تفضي إلى النزاع، ولا يمكن دفعها، ولقد ذكر أن هذه الجهالة تأتي من طريقين (أحدهما) أن اللحم يشتمل على ما هو المقصود، ويلابسه ما ليس بمقصود وهو العظم، فيتفاوت المقصود بما يلابسه، والمماكسة تجري بين البائع والمشتري في ذلك، المشتري يطالبه بنزعه، والبائع يدسه فيه، والمنازعة بينهما لا ترتفع بتعيين الموضع.

---

(١) المروي في ظاهر الرواية أن أبا حنيفة اعتبر بيض النعام كسائر أنواع البيض يمكن تعريفه في السلم.

(٢) فتح القدير جـ٥ ص٣٢٦.

(٣) البدائع جـ٥ ص٢٠٨.

والطريق الثاني - أن اللحم بعمومه يشمل لحم السمين والهزيل، ومقاصد الناس في ذلك مختلفة، وهذه الجهالة لا ترتفع بالوصف، وهي مفضية إلى النزاع[1].

وإذا كان اللحم قد اشترط خلوه من العظم أيجوز السلم فيه عند أبي حنيفة أم لا يجوز؟ قد روى ابن شجاع عن أبي حنيفة الجواز، وهذا غير ظاهر الرواية، وظاهر الرواية منع السلم عند أبي حنيفة في الحالين، ولا شك أنه لو كان الطريق الأول هو وحده المفضي إلى الجهالة لكانت رواية ابن شجاع منطقية مستقيمة، ولكن الجهالة لا تأتي من الطريق الأول وحده، بل تأتي من الطريق الثاني أيضًا، واشتراط الخلو من العظم يدفع الجهالة الثانية.

١٩٧ - هذا رأي أبي حنيفة في السلم في اللحم، وهو رأي يدفعه إليه أمران: (أحدهما) منعه المنازعة ما أمكن، فإنه لا شيء يفسد التجارة، ويذهب بالربح أكثر من المنازعة، فوق ما تؤدي إليه من التقاطع بين الناس، فوجب العمل على دفعها، والابتعاد عن كل عقد يؤدي إليها، (وثانيهما) أن خبرته التجارية أدته إلى معرفة مطالب الناس في هذا النوع من التجارة، وترى رأيه فيها ليس رأيًا نظريًّا مستمدًا من اتجاهات نظرية مجردة، بل هو رأي عملي مستمد من مقاصد الناس وأغراضهم.

ولقد خالف أبا حنيفة في ذلك صاحباه أبو يوسف ومحمد، إن بين العاقدان موضعًا معلومًا، وحجتهما أنه موزون معلوم موصوف، فيجوز السلم فيه، كسائر الموزونات المعلومة، ولقد جاز قرضه، فيجوز السلم فيه والربا يجري فيه بسبب أنه موزون فكان كسائر الموزونات، ومخالطته بالعظم وهو ليس بمقصود لا تمنع السلم، كما أن التمر يخالطه النوى، وهو ليس بمقصود، فيجوز السلم فيه.

وترى من هذا الاستدلال أن الصاحبين يتجهان إلى النظر، ويكثران من المقايسات والتشبيهات، وأبو حنيفة لا يتجه إلى المقايسات، لأنها لا تغنيه شيئًا عما يرى من مقاصد الناس وأغراضهم، ومثارات النزاع بينهم، فهو قد عاين الناس يتنازعون بسبب الهزال، وقصد السمين، وكثرة العظم وقلته، ورأى أن كل ما يتخذ لبيان وصف مانع للنزاع، قاطع

(١) المبسوط جـ١٢ ص١٣٧، وتبعه الكاساني في البدائع جـ٥ ص٢١٠.

الخلاف غير مجد، فأفتى بمنع السلم فيه آخذا بالقاعدة العامة، أن كل جهالة مفضية إلى النزاع تمنع صحة العقد، فمنع السلم في اللحم لذلك.

١٩٨- هذا هو السلم في المكيلات والموزونات والعدديات المقاربة، والمذروعات لا يصح السلم فيها بمقتضى القياس، وذلك لأن المذروعات لا تعد من الأموال المثلية، إذ إن التبعيض يضرها، فالآحاد فيها تختلف قيمتها باختلاف مقدار المجموع الذي هو جزء منه، فالفدان تختلف قيمته في ضمن عشرة أفدنة عن قيمته في ضمن مائة، وعن قيمته غير شائع مطلقًا، هذا هو مقتضى القياس، ولكن جوزوا استحسانًا السلم في بعض المذروعات كالثياب، والبسط، وغيرها من المذروعات التي يمكن ضبطها، ومعرفة أوصافها معرفة تفضي إلى نزاع، ووجه الاستحسان أن الناس تعارفوا ذلك، وأبو حنيفة كما علمت يترك القياس إلى تعامل الناس ما دام أوثق، وليس فيه ما يخالف نصًا من كتاب أو سنة، وأنه إذا بُيِّن نوع الثياب وصفاتها وطولها وعرضها وسمكها، ويتقارب التفاوت بينها فلا يكون في السلم فيها ما يفضي إلى النزاع.

وأبو حنيفة إذ يجيز السلم في الثياب مع أنها غير مثلية، خضوعًا لقانون التعامل الجاري بين الناس يشترط أن يضبط المسلم فيه ضبطًا يمنع الجهالة المفضية إلى النزاع، لكي يعرف مقصد العاقد من عقده، فلا تكون مشاحة، فإذا كان بيان الجنس والنوع والطول والعرض لا يكفي لضبط المسلم فيه، وكان بيان الوزن ضروريًا لضبطه إن كانت قيمته تختلف باختلاف الوزن، كان لا بد من الوزن، لمنع كل جهالة مفضية إلى المشاحة.

ولقد كان أبو حنيفة تاجر خز، ولذلك يكون كلامه في هذا المقام كلام الخبير العارف المتمرس بالتجربة، لا كلام من ينظر إلى الصور والفروض نظرة قياسية مجردة.

فتراه يشترط في السلم في الحرير مع بيان الطول والعرض، بيان الوزن، لأن المالية لا تصير معلومة إلا ببيان ذلك، وبيان الطول والعرض في الثياب، يكون بمقياس معروف في الأسواق، لكي يمكن التسليم، ولكي يكون معروفًا مقدار الذراع فلا يجري الخلاف في أمره من بعد.

ويعترف أبو حنيفة بخبرة أهل الخبرة فيجعل لحكمهم مكانًا عند الاختلاف في المسلم فيه، فإذا اشترط المشتري في المسلم فيه من الثياب أن يكون جيدًا، ثم اختلفا فيه عند التسليم، فقال المشتري ليس بجيد، فقد قال أبو حنيفة إن الحاكم يريد اثنين من أهل الخبرة في تلك الصناعة، لأن الحاكم لا علم عنده فيما اختلفا فيه، فيرجع إلى من له فيه علم، كما لو احتاج إلى معرفة قيمة المستهلك، ولقد قال في ذلك السرخسي: «الأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿...فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل] فإن اجتمعا على أنه جيد بما يقع عليه اسم الجودة، وإن كان ليس بنهاية الجودة، أجبر رب السلم[1] على أخذه، لأن المسلم إليه وفّى بما شرط له، فالمستحق بالتسمية أدنى ما يتناوله الاسم، إذ لا نهاية للأعلى، فإنه ما من جيد إلا وفوقه أجود منه»[2].

ونجد أبا حنيفة في فقهه في الثياب يعترف بميزة كل بلد في صناعته، اعتراف الخبير الماهر، الفاهم لخواص كل صنف، ولذلك يجوز في السلم أن يشترط أن تكون الثياب من صناعة بلد معين، فيصح أن يكون السلم في ثوب هروي[3] مثلا وعلى عكس ذلك إذا كان المسلم فيه حنطة، فقال مثلا: حنطة هراة لا يصح فيها السلم، وقد قال السرخسي في علة ذلك ما نصه: «قيل إن الثوب الهروي لا يتوهم انقطاعه بخلاف الطعام، فالجراد قد يستأصل طعام هراة، ولا يستأصل حركة هراة، وهذا ضعيف... ولكن المعنى الصحيح في الفرق أن نسبة الثوب إلى هراة لبيان جنس المسلم لا ليتعين المكان، فإن الثوب الهروي ما ينسج على صفة معلومة، فسواء نسج على تلك الصفة بهراة أو بغير هراة يسمى هرويًّا..» وإلى هذا أشار في الكتاب، فقال: «الثوب الهروي من الثياب بمنزلة الحنطة من الحبوب، يعني بهذا بيان الجنس، بخلاف الحنطة، فإن حنطة هراة ما تنبت بأرض هراة، حتى إن النابت في موضع آخر لا ينسب إلى هراة، وإن كان بتلك الصفة، فكان هذا تعيينًا منه للمكان، ولذلك يتوهم انقطاعه»[4].

---

(١) رب السلم هو المشتري، لأنه صاحب الثمن المسمى رأس المال، والمسلم إليه هو البائع.
(٢) المبسوط جـ١٢ ص١٥٣.
(٣) نسبة إلى هراة مدينة بخراسان.
(٤) المبسوط جـ١٢ ص١٨٥.

وترى من هذا أن الفقه الحنفي في الثياب يعتبر النسبة إلى المدن، لبيان الخواص في الصناعة، لا لبيان المكان، وذلك كلام الخبير الذي عرف الأسواق، وخبرها، وعرف أحوالها، ومقاصد الناس في العقود.

١٩٩ - ولقد اشترط أبو حنيفة لصحة السلم أن يكون المسلم فيه موجودًا في الأسواق أو في أيدي الناس وقت العقد، ويستمر موجودًا إلى وقت التسليم، وقد خالف أبا حنيفة في ذلك مالك والشافعي، فمالك اشترط الوجود وقت العقد، ووقت التسليم، ويشترط الاستمرار بينهما، والشافعي اشترط الوجود وقت التسليم فقط، ولم يشترط الوجود وقت العقد.

وتحرير الخلافات بين هؤلاء الأئمة الثلاثة: أن أبا حنيفة يشترط الوجود عند العقد إلى التسليم، فإن انقطع بينهما بطل العقد، ومالك يشترط هذين الوجودين، ولكن الانقطاع بين العقد والتسليم لا يبطله عنده، والشافعي لا يعتبر الوجود إلا عند التسليم، ووجهة الشافعي أن موجب العقد هو وجوب التسليم عند حلول الأجل.

ولقد يؤيد رأي مالك أن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال: «إن النبي ﷺ دخل المدينة، فوجدهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين، وربما قال ثلاث سنين، فقال: من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم، والثمار الرطبة لا تبقى إلى هذه المدة الطويلة، ومع هذا أقرهم على السلم فيها».

وأما حجة أبي حنيفة، فإنها تقوم على أصلين مقررين عنده:

(أحدهما) أن الديون المؤجلة بالموت تصير حالة، والمسلم فيه دين في ذمة المسلم إليه، فهو يحل بمجرد وفاته، ويكون من الواجب على ورثته أن يؤدوا ما كان يجب عليه أداؤه.

(ثانيهما) أن قدرة البائع على تسليم المبيع شرط لصحة كل البيوع فيجب أن تستمر هذه القدرة ثابتة ما دام الوفاء واجبًا، وإذا كان الوفاء محتمل الوجوب في أي زمن من الأزمان فيما بين العقد والأجل، فيجب أن تكون مقدرة ثابتة طول هذه المدة.

بناء على هذين الأصلين قرر أبو حنيفة ومعه أصحابه اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت الوفاء، لاحتمال وفاة المسلم إليه في أي وقت من هذه الأوقات، فيحل الدين، ويكون مقتضى العقد وجوب الوفاء في ذلك الوقت، ويجب أن تثبت القدرة على التسليم في ذلك الوقت، فيجب إذن أن يستمر الوجود من وقت العقد، إلى وقت حلول الأجل، لذلك الاحتمال.

ولقد يقال إن حياته موجودة معلومة، فيفرض بقاؤها، حتى يتم التسليم، ويكون احتمال الموت احتمالاً بعيدًا عن المفروض المعلوم، فلا يلتفت إليه في الأحكام، إذ هي على الأساس الثابت وقتها، ويفرض استمراره إلى ما بعدها، إن كان ممكنًا، وذلك الكلام سير على أصل من أصول الشافعية، وهو أن استصحاب الحال يصلح مقررًا لحقوق منشئًا لها، إذ جعلت الحياة مفروضة البقاء باستصحاب الحال، فكانت موجبة صحة العقد بهذا الفرض، ولكن الحنفية يعتبرون استصحاب الحال دافعًا مانعًا لإسقاط الحقوق، لا لإنشائها.

ولقد قال في ذلك السرخسي: «فإن قيل حياته معلومة في الحال، والأصل بقاؤه حيًا إلى ذلك الوقت، وإنما الموت موهوم قبله، قلنا: نعم، ولكن بقاؤه حيًا إلى ذلك الوقت باستصحاب الحال، فيكون معتبرًا في إبقاء ماله على ملكه، لا في توريثه من مورثه، فهذا الطريق لا يثبت قدرته على التسليم إلا أن يكون موجودًا في الحال حتى حياته متصلة بأوان تلك الشيء «أي وقت التسليم»[1].

هذا مسلك السرخسي في الاستدلال، وقد سلك الكاساني مسلكًا آخر في إثبات رأي الحنفية؛ فقال: «إن القدرة على التسليم ثابت للحال، وفي وجودها عند المحل شك، لاحتمال الهلاك، فإن بقي إلى وقت المحل ثبتت القدرة، وإن هلك قبل ذلك لا تثبت، والقدرة لم تكن ثابتة، فوقع الشك في ثبوتها، فلا تثبت مع الشك[2].

وخلاصة ذلك الكلام أن اشتراط وجوده إلى وقت التسليم إنما كان ليزول كل الشك في وجوده عند التسليم، إذ إن حال التسليم مشكوك في وجوده فيها، فلكيلا يكون

(١) المبسوط الجزء الثاني عشر ص١٥٣.
(٢) البدائع الجزء الخامس ص٢١١.

ثمة أي غرر، كان لا بد من وجوده وقت العقد، وأن يستمر ذلك الوجود إلى وقت التسليم، الذي هو الأساس في القدرة.

٢٠٠- وهذا النظر الذي نظره أبو حنيفة في اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت التسليم هو نظر التاجر الذي يريد أن يبعد التجارة عن كل مواطن الغرر، ومظان العجز، بحيث يكون العاقد قادرًا على الوفاء متى لزم، في الوقت الذي تعين للإيفاء، فإذا لم يكن على يقين بوجوده وقت ذلك الوفاء، لم يستيقن بتحقيق القدرة وقت التسليم، فلكي يتم ذلك الاستيثاق اشترط هذه القدرة من وقت العقد، ليكون البعد عن الغرر، والعجز.

وهكذا تجد أبا حنيفة في كل مسالكه التجارية، يحرص على أمرين: الأمانة في كل نواحيها، والابتعاد عن الغرر، وتجنب كل مظانه.

ومع أن الحرص على البعد عن كل غرر في العقد دفع أبا حنيفة إلى ذلك الشرط، لكي يتم تنفيذ العقد في إبانه قد تساهل في وجوده بعد وقت التسليم، ولو لم يتم التسليم، حتى انقطع عن أيدي الناس، فإنه في هذه الحال قد قرر أن السلم لا يفسخ بذلك الانقطاع، لأن العقد قد بعد عن مظان الغرر، إذ المسلم فيه قد استمر من وقت العقد إلى وقت التسليم، وبذلك يتقرر العقد ويثبت، وإذا كان قد انقطع لعارض بعد تقرر العقد وثباته، وإبعاده عن كل مظان التغرير بإمكان استيفاء كل أحكامه في أوقاتها المقررة لها بمقتضاه فلا مبطل له من هذه الناحية، وإنه إذا كان قد عرض له الانقطاع بعد ذلك التقرر والثبات، قد يعرض له الوجود بعد ذلك فيمكن التسليم[١].

٢٠١- وإذا كان أبو حنيفة حريصًا كما رأيت على إبعاد العقود عن كل مظان الغرر والجهالة، فقد اشترط في السلم أن يعين العاقدان عند إنشائه مكان تسليم المسلم فيه، إذا كان له حمل ومئونة، وخالفه في ذلك صاحباه، إذ لم يشترطا ذلك واعتبرا مكان العقد هو مكان التسليم إذا لم يذكر في العقد مكان التسليم.

---

(١) الكتاب المذكور، وقد خالف في ذلك زفر وقال: يبطل العقد إذا انقطع ويسترد رأس المال، لأن الانقطاع من أيدي الناس فيه عجز عن أدائه، فيبطل العقد كما يبطل إذا ملك المبيع في يد البائع قبل التسليم إذ العجز عن أداء المبيع الموصوف، كهلاك المبيع المعين.

ومن الحق أن نقرر أن رأي الصاحبين كان هو رأي أبي حنيفة أولا، ولكنه غيّر رأيه، وقرر أن بيان المكان شرط، فهل كان ذلك التغيير لأنه لمس في البياعات ما أوجب ذلك التغيير، ولاحظ في الأسواق أن تلك الجهالة أفضت إلى النزاع، وجرت إلى مفاسد هذا الباب من أبواب التجارة؟ إنا نرجح أنه غير رأيه لما عاين وشاهد ما يفضي إليه التجهيل من نزاع، وأنه أراد أن يحمي العقد بذلك من كل ذرائعه وأسبابه.-

ولنسق الآن حجة الصاحبين ثم حجته، أو بالأحرى لنسق ما يمكن أن يكون حجة رأيه الأول، ثم ما يمكن أن يكون حجة لرأيه الثاني الذي يرجح لدينا أنه استمده من التجربة والاختبار، لا من القواعد الفقهية وحدها.

حجة الرأي الأول، وهو أنه لا حاجة إلى ذكر مكان الإيفاء، وأنه عند عدم ذكره يكون مكان الإيفاء، هو مكان العقد، تقوم على ثلاث شعب:

(أ) أن موضع العقد هو موضع الالتزام، فيتعين لإيفاء ما التزم به كلا المتعاقدين، كموضع الاستقراض، فهو موضع الأداء، وموضع الاستهلاك فهو موضع الضمان.

(ب) أن المسلم فيه دين مقابل برأس المال، وهو الثمن، ورأس المال يجب أداؤه في مكان العقد، لأن قبض رأس المال في المجلس شرط في صحة السلم، فالمساواة بين العاقدين توجب أن يكون مكان تسليم البدلين واحدًا، إلا إذا شرط غير ذلك، فالثابت إذن بمطلق العقد هو التسليم في مكان العقد.

(جـ) أن المسلم فيه دين ثبت حقًّا للمشتري بما سلمه للمسلم إليه في المجلس، فمكان ثبوت ذلك الدين إذن هو مكان العقد، فهو مكان ملكية ذلك الحق، ومكان ملكية الشيء هو مكان تسليمه، فمن اشترى شيئًا في مكان معين، فمكان تسليمه هو الذي كان فيه وقت أن ثبتت الملكية عليه فيه.

هذه حجج الرأي الأول، وكلها أقيسة فقهية، فيها دقة وفيها إحكام، وفيها تطبيق دقيق لقواعد العقود.

أما حجج الرأي الثاني فأساسها أمران:

أحدهما - وهو العماد، ولعله هو الذي دفعه لتغيير رأيه، أن في عدم تعيين موضع التسليم جهالة تفضي إلى النزاع إذ إن استحقاق التسليم لا يكون إلا بعد أجل قد يكون طويلا، وقد يكون المكان عند حلول الأجل غير صالح للتسليم، أو يتعذر فيه التسليم، أو يتعذر تعيينه، ولذلك أثر عنه أنه قال: «أرأيت لو عقدا عقد السلم في السفينة في لجة البحر أكان يتعين موضع العقد للتسليم عند حلول الأجل»[1] وهكذا ترى أبا حنيفة تنتهي به التجربة إلى أن جهالة مكان التسليم تفضي إلى المنازعة، وإن تعيين مكان العقد ليس فيه جدوى كبيرة تدفع النزاع، أو تحد دائرته.

الأمر الثاني - أن العقد لا يوجب مكانًا معينًا بنفسه، ولو كان كذلك ما جاز تغييره بالشرط، إذ يكون ذلك مخالفة لمقتضى العقد، ولكن جاز التغيير بالشرط بالاتفاق فدل ذلك أن العقد بذاته لا يعين مكانًا، وقد يرد هذا الدليل بأن الشروط التي يجري بها العرف أو يرد بها نص قد تأتي بزائد على أحكام العقود، ومثال ذلك أن حكم البيع المطلق ثبوت الملكية عقب العقد للمشتري، ولكن إن شرط الخيار للبائع لا تثبت هذه الملكية.

وإن كان ذلك القياس في الإمكان رده بقياس مثله، فالدليل الأول العملي لا يمكن رده، وقد يرد على الأقيسة التي ساقوها، لإثبات أن المكان إذا لم يعين مكان هو مكان العقد، بأنه في الاستهلاك والقرض يتعين الاستحقاق فيهما، لأن الاستحقاق غير مؤجل، بل يثبت الاستحقاق فور وجود السبب، فلا ضرر في اعتبار أن المكان الواجب الوفاء فيه هو مكان وجود السبب، وكذلك رأس المال يجب فور وجود العقد، بل في مجلس العقد، فكان هو مكان الإيفاء، ولذلك لم يجز تغيير المكان، فلا يقاس عليه تسليم المسلم فيه، وإن قضية المساواة بين البدلين غير ثابتة في هذا العقد الاستثنائي بالنسبة للتسليم، إذ هو قائم على تأجيل تسليم أحد البدلين، وتعجيل الآخر لفائدة يجنيها العاقدان من ذلك، فلو كانت المساواة في المكان ثابتة لوجب أن تكون المساواة في الزمان ثابتة، ولكن انتفت الثانية لأن طبيعة العقد تقتضي ذلك، فوجب أن تنتفي الأولى.

---

(١) المبسوط جـ١٢ ص١٣٨.

واستدلال أبي حنيفة يتجه كما نرى إلى الناحية العملية أولا وهي العماد، ثم يعاضدها بأقيسة تقويها، وتدعمها، وتكون أساسها الفقهي، بينما الصاحبان اللذان استمسكا برأيه الأول قد اتجها اتجاهًا نظريًا.

٢٠٢- هذا الخلاف بين الإمام والصاحبين في الحال التي يكون فيها المسلم فيه مما له حمل ومئونة، أما إذا كان مما ليس له حمل ومئونة، فقد اتفق الإمام والصاحبان على أن ذكر مكان الإيفاء ليس بشرط ولكن الصاحبين استمسكا بأصلهما وهو أن مكان الوفاء هو مكان العقد، لأنه موضع الالتزام، أما أبو حنيفة التاجر العملي، فهو يرى أن التسليم يكون حيثما كان، ولو بيَّن العاقدان مكانًا، لأن الشرط لا فائدة فيه عنده، فهو في حكم اللغو، والعقد لم يعين مكانًا، لأن تعيين مكان الالتزام، حيث تكون الفائدة في التعيين، ولقد قال في ذلك السرخسي: «إن الشرط غير المفيد لا يكون معتبرًا، والمالية فيما لا حمل له ومئونة لا تختلف باختلاف الأمكنة إنما تختلف لعزة الوجود، أو كثرة الوجود، فأما فيما له حمل ومئونة فتختلف ماليته باختلاف المكان، فإن الحنطة أو الحطب موجود في مصر والسواد[1] جميعًا، ثم يشتري في المصر بأكثر مما يشتري في السواد، وما كان ذلك إلا لاختلاف المكان».

وهكذا ترى في فقه أبي حنيفة خبرة التاجر فيما يتعلق بمكان الإيفاء، إذا كان له حمل[2] ومئونة أو لم يكن، فهو يستمده آراءه من أمور عملية، وخبرة بالأسواق وعلم بشئونها.

٢٠٣- وإعلام رأس المال في السلم لازم لصحته كما بينا، وذلك ببيان قدره وجنسه ووصفه أو يعينه بالإشارة إليه، وقد اتفق أبو حنيفة والصاحبان على أن التعيين بالإشارة

---

(١) المراد بالسواد هو ما نسميه في عرفنا في مصر القرى أو الريف، والمصر المدينة، وقد فرض السرخسي كما رأيت أن ما لا حمل له ولا مئونة لا تختلف فيه المالية باختلاف المكان، بل الاختلاف فيها لعزة الوجود، ولكثرته، ولكن ألا يكون اشتراط في التسليم في مكان معين لا لاختلاف المالية بالأمكنة، إنما لرفع خطر الطريق، ويكون الشرط فيه فائدة.

(٢) الخلاف بين أبي حنيفة والصاحبين بالنسبة لتعيين المكان فيما له حمل ومئونة يجري في أربعة فصول: (أحدها) هذا الذي ذكر في السلم، (ثانيها) في ثمن المبيع إذا كان له حمل ومئونة وهو مؤجل، (ثالثها) في أجرة الإجارة إذا كانت شيئًا موصوفًا، ومؤجلاً، (رابعها) في القسمة إذا كان بدلها شيئًا موصوفًا مؤجلا له حمل ومئونة، ففي كل هذه الفصول يشترط أبو حنيفة بيان مكان الإيفاء، ولا يشترط الصاحبان، ويعتبران مكان الإيفاء، هو مكان العقد، عند عدم ذكر مكان سواه.

كاف إذا كان رأس المال قيميًا، أما إذا كان مثليًا فلا يكتفى بالإشارة، بل لا بد من الإشارة مع بيان الجنس والنوع والقدر، ولو كان معينًا بالتعيين، وذلك عند أبي حنيفة، ووافقه في هذا سفيان الثوري، وخالفه الصاحبان، وهكذا نرى أبا حنيفة يسير على وفق منطقه، وهو التعريف ببدلي العقد بكل ما يمكن من طرائق ووسائل، فيكتفي في القيمي بالإشارة، لأنها أقصى ما يمكن تعريفه، ولا يكتفي في المثلي بتعريفه بالإشارة، لأنه يمكن مع الإشارة زيادة التعريف ببيان قدره، وهو لا يكتفي بالتعريف القليل ما دام قد أمكن الأكثر بيانًا، أما الصاحبان فيريان أن التعيين بالإشارة كاف ما دام القبض سيتم في المجلس على ما سنبين إن شاء الله تعالى، ولنوضح بعض التوضيح وجهة نظر كلا الفريقين، ونوجه رأيه.

حجة الصاحبين أن الحاجة إلى معرفة رأس المال، إنما هي لدفع الجهالة المفضية إلى النزاع، وإن هذه الجهالة مدفوعة بالتعيين بالإشارة، فلا حاجة إلى التعريف وراءها، ولا فرق في ذلك بين قيمي ومثلي، إذ المثلي المعين بالإشارة كالقيمي في معرفته، فما دامت الإشارة كافية لتعريف القيمي، فيجب أن تكون كافية في تعريف المثلي.

هذا نظر الصاحبين، أما نظر أبي حنيفة، فهو أن جهالة قدر المثلي قد تفضي إلى جهالة المسلم فيه، وجهالة المسلم فيه مفضية إلى نزاع، وبيان ذلك أن المثلي لا يضره التبعيض، وقد يرد الاستحقاق على بعضه، فيكون الباقي مقابلا بمثله من المسلم فيه، وإذا لم يكن رأس المال معلوم القدر في الأصل، لا تعلم نسبة المستحق إلى الباقي من غير استحقاق، وعلى ذلك لا يعرف مقدار ما يعادله من المسلم فيه حتى يجب أداؤه، فجهالة القدر قد تفضي إلى جهالة المسلم فيه كما رأيت، وهي مفسدة لعقد السلم مفضية إلى النزاع.

ويرى من هذا أن نظر أبي حنيفة مع دقته ينحو نحوًا علميًا، ولعل ما يقوله مما رآه وعاينه، ويكون ما رآه وعاينه قد وجه إليه، وجعله يتجه ذلك الاتجاه.

٢٠٤- وقد انبنى على ذلك الخلاف خلاف بينهما في مسائل أخرى تتصل بذلك.

١- منها الحال التي يكون فيها رأس المال مقابلا بنوعين من المسلم فيه، بأن يكون رأس المال مثلا مائة جنيه، ويكون المسلم فيه نوعين من القطن، فإن أبا حنيفة يشترط أن

يبين مقدار رأس المال لكل نوع منهما. والصاحبان لا يشترطان ذلك اكتفاء بالتعريف الإجمالي والقبض.

٢- ومنها ما إذا كان رأس المال نوعين مختلفين، والمسلم فيه واحدًا، كأن يكون رأس المال دنانير ودراهم، والمسلم قطنًا من نوع واحد عرف تمام التعريف، فإنه في هذه الصورة يرى أبو حنيفة أن العقد فاسد، ويرى الصاحبان أن العقد صحيح، ويقول صاحب البدائع في بيان بناء الخلاف في هذه المسألة وسابقتها على الأصل السابق:

«ووجه البناء على هذا الأصل، أن إعلام القدر لما كان شرطًا عنده، فإذا كان رأس المال واحدًا قوبل بشيئين مختلفين كان انقسامه عليهما من حيث القيمة لا من حيث الأجزاء، وحصة كل واحد منهما من رأس المال لا تعرف إلا بالظن فيبقى قدر حصة كل منهما من رأس المال مجهولا، وجهالة قدر رأس المال مفسدة للسلم عنده، وعندهما إعلام قدره ليس بشرط، فجهالته لا تكون ضارة»[1].

٢٠٥- هذا، ومن المقرر عند أبي حنيفة والصاحبين أن عقد السلم يبطل[2] إذا انتهى المجلس، بقبض المسلم إليه رأس المال، وذلك لأن المسلم فيه دين، فإذا لم يقبض الثمن في المجلس كان دينًا بدين، وذلك لا يجوز.

ولقد روي أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ أي النسيئة، ولأن حقيقة هذا العقد تقتضي أن يسلم رأس المال معجلا، لأن معنى السلم والسلف يقتضي أن يقدم مال حتى يعد سلمًا أو سلفًا، ولقد روي: من أسلف فليسلف في كيل معلوم، كما روي: من أسلم فليسلم في كيل معلوم، والسلم ينبئ عن التسليم، والسلف[3] ينبئ عن التقدم، فكانت حقيقة ذلك العقد الشرعية والعرفية تقتضي لا محالة تسليم رأس المال.

ولقد وافق أبا حنيفة في ذلك النظر الشافعي، وأحمد من بعده، وارتضى مالك أيضًا أصل الفكرة، ولذلك لم يجز تأجيل رأس المال بشرط في العقد، ولكنه لا يبطله، لتأخير

---

(١) البدائع الجزء الخامس ص٢٠٢.

(٢) قد قلنا يبطل العقد بعدم القبض في المجلس، ولم نقل إنه شرط صحة، لأن العقد ينعقد صحيحًا في أول الأمر.

(٣) البدائع.

القبض يومًا أو يومين على سبيل التسامح. فهو لا يشترط القبض في المجلس لبقاء العقد صحيحًا، كما أنه لا يجيز التأجيل أيضًا.

ويقول السرخسي في تقرير مذهب مالك رضي الله عنه: «وقال مالك يجوز وإن لم يقبض رأس المال يومًا أو يومين، بعد ألا يكون مؤجلا، بمنزلة الثمن في البيع، فإنه لا يشترط قبضه في المجلس، إلا أن هنا الشرط أن يكون حالاً، لأن ما يقابله مؤجل، والنسيئة بالنسيئة حرام، ولا تنعدم صفة الحلول بترك القبض يومًا أو يومين»[1].

وقبض رأس المال لازم في المجلس لكيلا يبطل العقد سواء أكان دينًا أم عينًا، أي سواء أكان مثليًا معروفًا بالوصف، أم كان معينًا بالتعيين، ولكن يقرر الفقهاء أن القياس كان يوجب أن يكون رأس المال إذا كان عينًا لا يلزم قبضه في المجلس لأن ضرورة القبض لكيلا يكون العقد دينا بدين، وليس هنا دين بدين بل دين بعين، ولأن التعيين وتمام العقد على أساسه جعل الملكية في رأس المال تنتقل إلى المسلم إليه بمجرد العقد، فلا حاجة إلى القبض لتعيين حقه، إذ حقه قد آل إليه، من غير حاجة إلى أمر زائد.

هذا هو القياس، ولكنهم استحسنوا القبض في حال العين، ووجه الاستحسان أن الأحكام تناط بالغالب الشائع، لا بالقليل النادر، وغالب ما يكون رأس المال أو الثمن في عقود البيوع غير معين بالتعيين، فكان الحكم على موجب هذه الكثرة الغالبة، لا على موجب القلة النادرة فألحق الأقل وجودًا بالأكثر.

٢٠٦- ولاشتراط القبض في المجلس لكيلا يبطل العقد منع الفقهاء الخيارات التي تؤخر حكم العقد عن المجلس، والتي تجعله غير لازم بالنسبة لأحد العاقدين، أو لهما معًا.

ولذلك لا يجيزون اشتراط خيار الشرط لأحد العاقدين، لأنه يمنع القبض، إذ القبض لا يتم إلا إذا كان بناء على الملك الذي يثبته العقد، وخيار الشرط يمنع ثبوت الأحكام، حتى لا يصير العقد باتًا لازمًا، فلا يثبت ملكية المسلم إليه في رأس المال، والافتراق قبل ذلك مبطل للعقد، وعلى ذلك إذا اشترط أحد العاقدين الخيار لنفسه مدة معلومة، فإن افترقا على ذلك الشرط، فالعقد غير صحيح وإن تم القبض، لأنه قبض غير مبني على الملك.

---

(١) المبسوط: الجزء الثاني عشر ص٤٤.

ولكن لو أسقط صاحب الخيار الخيار قبل تفرق المجلس، وقبض رأس المال فإن العقد يكون صحيحًا، لأنه إذا تم القبض في المجلس يندفع السبب الموجب للبطلان، فيصح العقد، والقبض لم يكن شرطًا لصحة العقد، بل كان شرطًا لاستمرار العقد صحيحًا ومنع عروض البطلان بسبب بيع الدين بالدين.

ولقد قال زفر: «إن العقد لا ينقلب صحيحًا، جريًا على قاعدة عامة عنده، وهي أن العقد الذي يولد فاسدًا، لا ينقلب صحيحًا بزوال سبب الفساد، كما لو باع بثمن مؤجل إلى أجل غير معلوم، فإنه لا ينقلب العقد صحيحًا عنده إذا أسقط المشتري حق التأجيل، وعند أبي حنيفة وصاحبه ينقلب صحيحًا بزوال الفساد في المجلس.

وخيار الرؤية لا يثبت أيضًا، فلا يثبت في رأس المال إذا كان دينًا، ولا في المسلم فيه إذا كان مثليًا، لأن ثبوته في واحد منهما لا يفيد، لأنه دين في اللغة، وخيار الرؤية إنما يثبت في الأبدال المعينة، لا في الأبدال المعروفة بالوصف.

ولكنه يثبت هو وخيار العيب في رأس المال إذا كان معينا بالتعيين، لأنهما يقيدان الفسخ بالرد، لأن خيار العيب لا يمنع تمام الصفقة بالقبض.

٢٠٧- هذه نظرات عاجلة، وإلمامة سريعة محملة ببعض أحكام عقد السلم عند أبي حنيفة، وإنك لتلمس فيه روح التاجر الخبير، والعالم بشئون الناس، العارف لأساليب التجارة، وصفق الناس في الأسواق، وما يثير نزاعهم، وما يزيل خلافهم، ورأيت كيف يستنبط الأحكام على ذلك الضوء المنير.

المرابحة والتولية والإشراك والوضيعة

٢٠٨- هذه عقود تجارية كانت كثيرة بين التجار في عصر أبي حنيفة، ولعل الأحكام الشرعية التي استنبطها أبو حنيفة تحت ظل كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وهدي الدين الحنيف فيها أدق الأحكام في دلالتها على روح العصر وعرف الناس، مع المواءمة بينها وبين أحكام الدين الإسلامي عامة، وفي البيوع خاصة، مع مراعاة الأمانة، والاستمساك بها، والابتعاد عن كل ما يثير النزاع.

وإنما سنذكر في هذا الجزء من بحثنا بعض الأحكام التي استنبطها أبو حنيفة في هذه العقود، لنتعرف منها عقل أبي حنيفة التاجر، وروحه الدينية، وهديه الإسلامي.

وقبل أن نخوض في ذلك نتجه إلى تعريف هذه العقود، وبيانها، ليكون القارئ متصورًا لها، في معرفة بعض أحكامها.

يقسم الفقهاء عقد البيع بالنسبة للثمن إلى أربعة أقسام:

الأول: بيع مساومة: وهو البيع الذي لا يلتفت فيه المشتري إلى الثمن الذي اشترى به البائع، ولا يتقيد فيه بذلك الثمن ولا في مقدار الربح بالنسبة إليه.

والثاني: بيع مرابحة: وهو أن يبيع الشخص ما ملكه بالثمن الذي اشترى به مع ربح زائد عليه معلوم يذكره للمشتري ويعرفه بالقدر، أو بالنسبة للثمن السابق كعشرة أو خمسة أو نحو ذلك.

والثالث: بيع التولية: وهو أن يبيع ما ملكه بمثل الثمن الذي اشترى به من غير زيادة عليه.

والرابع: الوضيعة: وهي أن يبيع ما ملكه بأقل من الثمن الذي اشترى به بقدر معلوم.

هذه هي أقسام البيوع بالنسبة للثمن، وهناك قسم يدخل في عموم التولية، ويسمى الشركة أو الإشراك وهو أن يشتري بعض الشيء بما يقابله من الثمن الذي اشترى به من البائع، فهو نوع من التولية، إذ هو شراء بما قام عليه من الثمن ولكنه ليس شراء المبيع، بل هو شراء لبعضه.

٢٠٩- وأنت ترى من هذا الكلام أن المرابحة والتولية والإشراك والوضيعة يقوم تقدير الثمن فيها على الثمن الأول، إذ هو وثيق الاتصال به، لأنه إما أن يكون مساويًا له، أو زائدًا عليه أو أنقص منه، ولذلك يشترط أبو حنيفة وأصحابه أن يكون الثمن الأول معلومًا للمشتري الثاني، وذلك شرط ضروري لصحة العقد، فإذا قال بعتك مرابحة بزيادة قدرها كذا، أو تولية، أو وضيعة بنقص قدره كذا من غير أن يبين الثمن الأول، فالبيع فاسد، ولكنه فساد قابل للزوال، إن علم الثمن في المجلس، فإن لم يعلم الثمن، حتى تفرق المجلس، فقد تقرر الفساد، ولا ينقلب من بعد صحيحًا، لتقرر الفساد، وإن بين الثمن في المجلس، فللمشتري أن يختار إمضاء البيع، وبذلك ينقلب العقد صحيحًا، أو يختار الفسخ فيبطل، وإنما كان له الخيار لأنه قد حدث خلل في الرضا، إذ أساس الرضا علم كان بموضوعه، وتقدير صحيح قد توافرت فيه كل أسباب الحكم الصحيح، وجهالة الثمن لا تتفق مع ذلك، إذ قد يرضى بشراء شيء بثمن يسير، ولا يرضى بشرائه بثمن كثير، فلا يكمل الرضا إلا بمعرفة الثمن، فإذا لم يعرف كان الخلل في الرضا واختلال الرضا يوجب الخيار.

٢١٠- ولكي تكون المماثلة كاملة بين الثمن الأول والثاني مع الزيادة أو النقص أو عدمهما، يوجب أبو حنيفة، ويوافق أصحابه على ذلك أن يكون الثمن الأول مثليًّا أي مما له مثل في الأسواق، ولا يكون قيميًّا، أي لا مثل له في الأسواق، وذلك لأن تقدير الثمن الثاني مبني على الثمن الأول، فلا بد أن يتوحد الجنس والنوع والصفة، وأن يكون التقدير بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والظن، ولا يتوافر ذلك إلا في المثليات.

أما القسميات: فلا يمكن ضبطها بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والتخمين، فإذا كان معلوم الجنس والنوع والصفة والقدر، أمكن أن يكون الثمن الثاني من جنسه ونوعه على وصفه، وبقدره في التولية، وبأزيد منه زيادة معلومة في المرابحة، وبأنقص منه بقدر معلوم في الوضيعة، وذلك لا يتأتى في القيمي.

وقد استثنيت صورة يجوز فيها أن يكون القيمي ثمنًا في المرابحة والتولية والوضيعة وهي الصورة التي فيها يكون المشتري قد آلت إليه ملكية القيمي الذي كان ثمنًا في البيع الأول، فإنه في هذه الصورة تجوز المرابحة والتولية، والوضيعة، لأن الثمن هو عين الأول، فهذا اتحاد في الثمن،

ولا مماثلة في القدر فقط، والاتحاد أولى بالجواز من المماثلة في القدر مع الزيادة أو النقص أو غيرهما، بشرط ألا يدخل في تقدير الزيادة والنقص الحدس والتخمين، بل تكون الزيادة قد علم أنها زيادة قطعًا من غير ظن، والنقص قد علم أنه نقص قطعًا من غير ظن.

وذلك لأن الزيادة في المرابحة، والنقص في الوضيعة يجب أن يكون كلاهما معلومًا من غير حدس وتخمين.

٢١١- وكل ما أنفقه البائع على المبيع في سبيل نمائه، أو الوصول إليه يضاف إلى الثمن، ويعتبر منه، فيضاف إليه (إذا كان المبيع ثوبًا) أجرة القصار والخياط والسمسار، وإذا كان المبيع من النعم يضاف إليه أجرة السائق والعلف وغير ذلك مما به نماؤه وبقاؤه، وفي الجملة كل ما جرى العرف بإضافته إلى رأس المال يعد منه، وما لم يجر عرف التجار بإضافته لا يعد منه، هذا ضابط صحيح مستقيم، وهناك ضابط آخر لما يضاف، وهو أن ما تزداد به المالية صورة أو معنى يضاف إلى رأس المال، والخياطة والقصارة والطعام تزداد به المالية صورة، وما تزداد به معنى أجر الانتقال من مكان إلى مكان، ومن ذلك أجرة الحمال، وغير ذلك، وذلك لأن ما له حمل ومئونة تختلف قيمته باختلاف البلدان، فنقله من بلد إلى بلد لغرض الاتجار يزيد من قيمته، وقد قال في ذلك السرخسي:

«إن عرف التجار معتبر في بيع المرابحة، فما جرى العرف بإلحاقه برأس المال يكون له أن يلحق به، وما لا فلا، أو نقول ما أثر في المبيع، فيزداد به ماليته صورة أو معنى فله أن يلحق به ما أنفق فيه برأس المال، والقصارة والخياطة وصف للعين تزداد به المالية، والكراء كذلك معنى، لأن ما له حمل ومئونة تختلف قيمته باختلاف الأمكنة، فنقله من مكان إلى مكان لا يكون إلا بكرى ولكنه بعد إلحاق ذلك برأس المال، ولو قال اشتريته بكذا يكون كذبًا، فإنه ما اشتراه بذلك، فإذا قال قام عليَّ بكذا فهو صادق، لأن الشيء إنما يقوم عليه بما يغرم فيه، وقد غرم فيه القدر المسمى»[1].

٢١٢- وإذا زاد البائع الأول شيئًا على الثمن، وقبله المشتري وباع مرابحة فإن الثمن يكون الأصل والزيادة، لأن الزيادة ما دام المشتري قد قبلها فقد التحقت بأصل العقد،

(١) المبسوط الجزء الثالث عشر ص٨٠.

وقد خالف في ذلك أبا حنيفة صاحبه زفر، وجاء الشافعي بعد ذلك ورأى مثل ما رأى زفر، وذلك لأن الزيادة في نظرهما هبة مبتدأة لا تلحق بأصل العقد، ولذلك يشترطان فيها التسليم كسائر الهبات.

ومثل ذلك الخلاف يجري في الثمن، فإذا حط جزءًا من الثمن ببيع مرابحة وتولية على أساس الثمن بعد نقصه عند أبي حنيفة وصاحبيه، وعند زفر والشافعي تجري المرابحة والتولية وغيرهما على أساس الثمن من غير حط لأن الحط هبة مبتدأة أو إبراء عن حق ثابت، فلا يلحق بأصل العقد.

وحجتهما في ذلك «أن الثمن لا يستحق العقد إلا عوضًا، والمبيع كله صار مملوكا للمشتري بالعقد الأول، فيبقى ملكه ما بقي ذلك العقد، ومع بقاء ملكه في المبيع لا يمكن إيجاب الزيادة عليه عوضًا، إذ يلزم العوض عن ملك نفسه، وذلك لا يجوز.. وكذلك الحط، لأن الثمن كله إذا صار مستحقًا بالعقد فلا يخرج البعض من أن يكون ثمنًا إلا بفسخ العقد في ذلك القدر، والفسخ لا يكون في أحد العوضين دون الآخر»[1].

وقد احتج لأبي حنيفة بأن العقد قد تم بتراضي العاقدين، فكان الرضا أساس وجوده، وأصل اعتباره، وإذا أنشأه بالتراضي، فلهما أن يغيراه بالتراضي أيضًا، والبيوع تجري بين الناس الكسب والربح، ويعتمدون فيها على طيبة النفس وسماحتها وحسن المعاملة بينهم، والترابط، وقد يستدعي ذلك أن يغير العاقدان وصف العقد من كسب كثير لأحدهما إلى كسب قليل، أو من كسب قليل إلى كسب كثير، أو يتراضيا على أن لا كسب. وتغييره من وصف مشروع إلى وصف آخر مشروع جائز، والعقد قائم بينهما يملكان التصرف فيه رفعًا وإبقاء، فيملكان التصرف فيه بالتغيير من وصف إلى وصف؛ لأن التصرف في صفة الشيء أهون من التصرف في أصله، فإذا كانا باتفاقهما يملكان التصرف في أصل العقد ففي صفته أولى.

وترى من هذا السياق أن أبا حنيفة في هذا الخلاف كان التاجر العملي. والفقيه النظري وترى مخالفيه قد استولى عليهم القياس الفقهي فقط، ألا ترى أبا حنيفة وهو يلحق الحط والزيادة بأصل العقد يتجه اتجاه التاجر الرحيم الذي يرتبط بغيره من التجار ارتباطًا أساسه

(١) المبسوط الجزء ١٣ ص٨٤.

حسن التعامل، فهو لا يفرض العقد ضربة لازب، بل يرى أن المشتري قد يكون مغبونًا، فإذا عاد إلى البائع وطلب منه حط الثمن فقد يحط منه، لأن الثقة وحسن المعاملة، وترغيب الناس توجب عليه ذلك التسامح، وكذلك المشتري إذا طلب إليه البائع زيادة الثمن لغبن لحقه فحسن المعاملة التجارية أن يزيد، والتبادل التجاري مستمر، وليس في ذلك منة الهبة، وغضاضة الإبراء، ولكنه أساس الاتجار، وحسن المعاملة المقررة بين التجار.

٢١٣- وإذا كان الثمن في هذه البيوع مبنيًّا على الثمن الأول، وأنه لا بد من ذكره، والتعريف به تعريفًا كاملا فالرضا فيها مرتبط كل الارتباط به، فإذا علمت خيانة، بأن تبين أن البائع لم يذكر الثمن الأول على حقيقته، بل دلس فيه بأن ذكر قدرًا أكثر منه، أو صفة غير صفته، بأن كان نسيئة، فذكر أنه معجل أو أبهم، كان لذلك أثره في لزوم العقد في حدود قد اختلف الفقهاء بشأنها.

ولنذكر ذلك ببعض التفاصيل:

إذا كان الثمن الأول نسيئة، ولم يبين عند عقد المرابحة، ثم تبين أنه كان نسيئة، فقد قال أبو حنيفة إن المشتري مرابحة أو تولية له الخيار به إن شاء أمضى العقد، وإن شاء فسخه، لأن عقد المرابحة أو التولية مبني على الأمانة، إذ المشتري فيهما قد اعتمد على البائع في خبرته، ووثق بأمانته، فكان من اللازم صيانته عن الخيانة. وصارت كأنها شرط ضمني، ففواتها يوجب الخيار، كفوات السلامة عن العيب.

وإنما كان من الضروري بيان أنه نسيئة، ويعتبر الإبهام في العقد خيانة توجب الخيار إذا لم يبين، لأن البيع بالنسيئة يكون الثمن فيه أكثر من البيع بالثمن العاجل، هكذا اعتاد الناس، وهكذا تعارفوا، فكان من الحق على البائع في المرابحة أو التولية أن يبين ذلك، ليكون المشتري على بينة من الأمر من كل الوجوه، فيكون إقدامه إقدام العارف بالأمر من كل نواحيه.

وكذلك إذا كان الثمن الأول بدل صلح عن شيء أو كان صالحًا عنه، لأن الصلح في كثير من الأحيان أو في أغلب أحواله يبنى على الحطيطة، وتسامح أحد العاقدين عن بعض

حقه فضًا للنزاع، وإنهاءً للخصومة، فكان حقًا على البائع أن يبين أن الثمن كان بدل صلح أو مصالحًا عنه، لتنتفي كل شبهة، إذ العقد مبني على الأمانة كما قلنا، وكل عقد مبني على الأمانة، تؤثر الشبهة في الرضا به، فيكون للعاقد حق الفسخ.

٢١٤- وإذا كانت الخيانة في قدر الثمن بأن كان الثمن عشرين مثلا، فذكر البائع أنه خمسة وعشرون، ثم تبين ذلك للمشتري مرابحة أو تولية، قال أبو حنيفة، في المرابحة للمشتري الخيار بين إمضاء العقد على القدر الذي اتفقا عليه، أو فسخه، وفي التولية يحط الثمن إلى القدر الذي تبين أنه كان الثمن الأول، ولم يوافقه على ذلك صاحباه موافقة مطلقة، بل قال أبو يوسف يحط فيهما، وافقه في التولية وخالفه في المرابحة، وقال محمد له الخيار فيهما، فوافقه في المرابحة، وخالفه في التولية.

ووجه قول محمد أن المشتري قد حصل خلل في رضاه، لأنه قد رضي على أساس ثمن معين، وتبينت الخيانة فيه، فيثبت له الخيار بظهور الحال، كمن يثبت له الخيار بسبب ظهور عيب، لأن البيع كان على أساس السلامة، فإذا فات وصف السلامة يثبت الخيار، وكمن اشترى على أساس وصف مرغوب فيه، فإذا فات ذلك الوصف يثبت الخيار.

وحجة أبي يوسف أن الثمن الأول هو الأساس في تقدير الثمن الثاني، وعلى ذلك تراضى العاقدان، فإذا ظهرت خيانة، وثبتت حقيقة الثمن الأول كان كلا العاقدين ملزمًا به، فيلغى الجزء الزائد، وينزل الثمن إلى ما تراضيا عليه، بعد أن كشفت الخيانة، وعرفت الحال، فتلغى الزيادة وتعتبر كأن لم تكن، أخذًا لمن رضي برضاه، وحتى لا ينتفع المدلس بتدليسه.

وحجة أبي حنيفة تقوم على أمرين:

أحدهما: احترام ما ترمي إليه عبارة العاقدين في العقد، فالتولية تقتضي ألا يربح قط، والمرابحة تقتضي وجود ربح مطلقًا، فيجب إذا ظهرت الخيانة أن يعمل على تحقيق مدلول لفظ التولية أو لفظ المرابحة، فإذا تحقق مدلولها وتحقق عند ذلك غرض المشتري أمضى العقد، وإن لم يتحقق غرض المشتري الذي كان مطلبه من العقد ثبت الخيار.

ثانيهما: أنه إذا ظهرت خيانة في المرابحة فات وصف مرغوب لأن الرغبة كانت على أساس نسبة معينة بين الربح والثمن، وإذا غاب وصف مرغوب فيه حدث خلل في الرضا، فيثبت للمشتري الخيار بين الإمضاء والفسخ.

وبتطبيق هذين الأصلين يكون الفرق بين المرابحة والتولية، فإن الخيانة إذا ظهرت في التولية أخرجت العقد عن حقيقته، وما تدل عليه عبارته، فوجب لكي يتحقق مدلول لفظ العقد حط الثمن إلى الثمن الأول، ولم يثبت الخيار للمشتري، لأنه لو ثبت الخيار للمشتري لكان في أحد الاحتمالين يوجد العقد، وقد خرج عن مدلول اللفظ الذي انعقد به، لأنه انعقد على أساس أنه تولية، وفي إمضائه بالثمن الزائد توجيه له إلى معنى المرابحة، وذلك يكون بصيغة جديدة وإنشاء جديد، ولذلك قرر أن يحط الثمن إلى الأصل في التولية من غير خيار.

أما في حال ظهور الخيانة في قدر الثمن في المرابحة، فإن العقد لا يخرج عن أصل معناه، ومدلول لفظه، لأن المرابحة بيع بالثمن الأول وزيادة ربح، وذلك ثابت مع وجود الخيانة، ولكن المشتري رضي على أساس أن الربح قدر معلوم، فتبين أنه قدر أكبر، فيثبت له الخيار لتبين الخلل في الرضا عند الإنشاء.

وهكذا نرى أبا حنيفة في هذه المسألة كان حريصًا على إبعاد العقد عن الخيانة وشبهتها، وكان حريصًا على تحقيق مدلول الألفاظ في العقود ليؤخذ العاقدون بأقوالهم ويمتنعون عن الرجوع فيها، ولنرد عليهم مقاصدهم التي سلكوا لتحقيقها سبلا غير مشروعة، وحريصًا على أن يكون أساس إمضاء العقد صحيحًا، لكي تنتفي آثار التدليس والخيانة.

وكأن ذلك التاجر الفقيه عرف أدواء الناس في السوق، فطب لها وعمل على ملافاة آثارها بجعلها في الدائرة المشروعة لا تعدوها، وكان الدواء فيها على قدر الداء لا يعدوه.

٢١٥- ولم نر في آراء أبي حنيفة في هذا الباب من أبواب الفقه فكر التاجر الذي تمرس بالسوق، وخالط الناس، وعرف ألوانهم فقط، بل نرى ذلك التاجر الأمين المبالغ في أمانته إلى درجة تجاوزت الحد الذي تعارفه الناس في الأمانة. فإذا كان أبو حنيفة التاجر

قد بالغ في الأمانة، وبلغ أقصى مداها، بل تجاوز المدى الذي يرتضيه الخلقيون والدينيون للناس فقد أراد أن يكون ذلك هو الفقه في عقود التجارة.

لقد رأينا أبا حنيفة يبيع ثوب الحرير بدرهمين عندما تستحلفه عجوز بأن يبيعه بما قام عليه، فإذا استنكرت ذلك بين لها أنه اشتراه وآخر بعشرين دينارًا ودرهمين، فباع الآخر بعشرين دينارًا وبقي عليه بدرهمين، رأينا ذلك من أبي حنيفة التاجر الأمين.

ثم وجدنا فقهًا له في هذا الباب مماثلا لذلك تمام المماثلة، فيقرر في باب المرابحة أنه لو اشترى شخص شيئًا، ثم باعه بربح، ثم اشتراه، فأراد أن يبيعه مرابحة، فإنه يطرح كل ربح كان قبل ذلك ويبيعه مرابحة على ما يبقى من رأس المال بعد الطرح، فإذا اشتراه بعشرين، وباعه بخمسة وعشرين، ثم اشتراه بعد ذلك بعشرين فإنه ينزل من رأس المال خمسة، ويبيعه على أساس أن رأس المال خمسة عشر.

وقد خالفه في ذلك صاحباه، وقالا إن بيعه مرابحة على أساس الثمن الأخير الذي اشترى به من غير نظر إلى ما كسبه منه أولا، وحجتهما في ذلك أن العقود المتقدمة لا عبرة بها، لأنها انقضت بكل أحكامها.

أما العقد الأخير فحكمه قائم، إذ الملك الذي كان ثابتًا للبائع وقت المرابحة كان مبنيًا عليه ثابتًا به فكان هو المعتبر، فيبيع مرابحة على الثمن الأخير.

وأما حجة أبي حنيفة فأساسها أمران:

أحدهما: أنه ما دامت الأمانة هي المعتبرة في هذا العقد، إذ العاقد ما عقد إلا على أساسها، فشبهة الخيانة مؤثرة، كما تؤثر الخيانة نفسها، ونظير ذلك الربا يؤثر في العقد، وشبهته تؤثر كما يؤثر هو.

ثانيهما: أن العقد الأخير غير منقطع الصلة بما سبقه من عقود، ما دام موضوع العقد واحدًا، إذ المبيع فيها جميعًا لم يتغير، ولأن العقد الأخير أكد الربح السابق، إذ كان من الجائز أن يرد البائع بخيار العيب، وبالعقد الأخير تقرر العقد الذي قبله، وتقرر الربح الذي صاحبه، فلا يمكن عدم اعتبارها ما دامت ذات صلة بالعقد الأخير.

على هذين الأصلين قامت حجة أبي حنيفة رضي الله عنه، فالتحرز عن الخيانة وشبهتها، وصلة العقد الأخير بالعقد الذي سبقه، والربح الذي اكتسبه بالعقد السابق، كل هذا يوجب عليه البيان، فإذا لم يبين لا يبيع مرابحة إلا على أساس اطراح كل ربحه، ويكون ما بقي هو رأس المال، ولا يكون ربح إلا ما ذكر في العقد الأخير.

٢١٦- وهكذا ترى أبا حنيفة يسير في تفكيره الفقهي في هذا الباب الخاص ببعض العقود التجارية في الفقه الإسلامي على أساس الأمانة المطلقة، يستحفظ عليها، ويتمسك بها مع خبرة تامة بحال الناس وصفتهم في الأسواق وعرفهم فيها.

وإن ما سقناه في هذا ما قصدنا به شرح هذه الأبواب في الفقه شرحًا كاملاً مستوفى العناصر، تام البيان، قد استقصيت أطرافه، وبينت كل عناصره، وإنما قصدنا أن نقتبس منها أمثلة تبين عقل أبي حنيفة، وفكره الفقهي، وتأثره بممارسة التجارة الأمينة التي كان حريصًا فيها على الأمانة يبالغ في التشدد فيها والاستمساك بها، وكيف بدا ذلك في فقهه.

صورة من فقه أبي حنيفة

يطلق فيه إرادة الإنسان ولا يقيدها

٢١٧- كان أبو حنيفة رجلا حرًّا يقدر الحرية في غيره، كما يريدها لنفسه، ولذلك كان في فقهه حريصًا على أن يحترم إرادة الإنسان في تصرفاته ما دام عاقلا، فهو لا يسمح لأحد أن يتدخل في تصرفات العاقل الخاصة به، فليس للجماعة، ولا لولي الأمر الذي يمثلها أن يتدخل في شئون الآحاد الخاصة، ما دام لم يوجد أمر ديني قد انتهك، ولا حرمات قد أبيحت، إذ تكون حينئذ الحسبة الدينية موجبة للتدخل لحفظ النظام العام، لا لحمل الشخص على أن يعيش في حياته الخاصة على نظام معين، أو يدبر أمر ماله بتدبير خاص.

ولقد نجد أن النظم القديمة والحديثة للأمم ذوات الحضارات تنقسم في اتجاهاتها إلى إصلاح الناس إلى قسمين، اتجاه تغلب فيه النزعة الجماعية، إذ تكون أكثر تصرفات الشخص في كل ما يتصل بالجماعة عن قرب أو بعد تحت إشراف الدولة، وهكذا كما ترى في بعض النظم القائمة والتي بادت.

والنظام الآخر نظام تنمية الإدارة الإنسانية وتوجيهها بوسائل التهذيب والتوجيه نحو الخير، ثم ترك حبلها على غاربها من غير رقابة، وقد قيدت النفس بشكائم خلقية ودينية تعصمها من الشرور والبعد عن الفساد.

ولعل أبا حنيفة كان يميل إلى هذا القسم الثاني، ولذا رأيناه يجعل للبالغة العاقلة تمام الولاية في أمر زواجها، ولم يجعل لوليها عليها من سلطان، وانفرد من بين الأئمة الأربعة بذلك، ووجدناه يمنع الحجر على السفيه، وذوي الغفلة، وعلى المدين ثم وجدناه يمنع كل قيد على ما يملك الإنسان إلا القيود الدينية النفسية، فوجدناه يبيح للمالك أن يتصرف في ملكه بكل التصرفات ما دام في دائرة ملكه، ثم وجدناه في سبيل هذه الإرادة يمنع الوقف، وهكذا تراه يتجه إلى ترك إرادة الإنسان حرة ليس للقضاء شأن معها إلا عند الاعتداء على غيره، وهي في كلتا حاليها مقيدة بأوامر الدين، يحاسبها عليها الملك الديان، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر. ولنبين كل مسألة من هذه المسائل ببعض التفصيل، موضحين رأي أبي حنيفة ورأي مخالفيه.

ولاية المرأة أمر زواجها

٢١٨- تعطي الشريعة الإسلامية المرأة من الأهلية - سواء أكانت أهلية وجوب أم أهلية أداء - ما تعطيه الرجل، فهما سواء، فيثبت للمرأة من الحقوق المالية ما يثبت للرجل، ويجب عليها مثل ما يجب عليه، ولها الحق في مباشرة الأسباب التي تنشئ التزامات، وتوجب حقوقًا لغيرها، ما دامت عاقلة مميزة رشيدة، فلها ذمة صالحة لكل الالتزامات، ولها إرادة مستقلة تنشئ بها تصرفات يقرها الشارع.

٢١٩- بيد أن الفقهاء إذ يقررون ذلك الحق للمرأة، وتلك الأهلية الكاملة يقرر جمهورهم أنها ليست لها الحرية المطلقة في الزواج، وإن عبارتها لا تصلح لإنشائه، فهي إذا كانت بالغة عاقلة رشيدة لا يفرض عليها زوج، وليست مسلوبة الإرادة في اختيار العشير، بل لها أن تختار من تشاء من الأزواج، ولكن ليس لها أن تنفرد في ذلك الأمر، بل يشترك معها أولياؤها، ويتولاه بالنيابة عنها أقربهم، وليس لهم أن يعضلوها فيمنعوها من الزوج الكفء الذي ترتضيه، فإن أساءوا وامتنعوا عن زواجها من الكفء، فلها أن ترفع أمرها إلى القضاء، ليمنع ذلك الظلم فيأمر من يتولى عقد الزواج.

هذا ما يقرره جمهور الفقهاء، وقد خالفهم أبو حنيفة، ولم يوافقه من فقهاء الجماعة إلا يوسف في إحدى الروايتين عنه، وانفرد رحمه الله بذلك الرأي الحر، وهو أن تتولى زواجها بنفسها، وليس لأحد عليها من سبيل، وإذا كان الزوج كفؤا، والمهر مهر المثل، وإن كان يستحسن أن يتولى عنها وليها العقد، فإن تولت هي الصيغة فعلت غير المستحسن، ولكن ما عدت ولا ظلمت، ولا أثمت، وكلامها نافذ، لأنه في حدود سلطانها.

٢٢٠- ولم يكن ذلك الرأي الذي ارتآه أبو حنيفة بدعًا في الشرع الإسلامي وخروجًا عن سنته، بل له مستند من الكتاب والسنة والقياس، وإن كان يوافق ذلك المنزع الحر في ذلك الفقيه الحر، ولنذكر بعض ما يمكن أن يكون دليلا له:

(أ) أن الولاية على الحر لا تثبت إلا للضرورة، لأنها تتنافى مع الحرية؛ إذ تقتضي الحرية أن يكون الشخص مستقلا في أموره مدبرًا لكل شئونه، لا يحد من سلطانه في شأن نفسه إلا

أن يمتد تصرفه إلى غيره بضرر يناله، ومنع انعقاد النكاح إلا بعبارة الأولياء، ولاية تثبت من غير ضرورة إليها، وتتنفى مع حرية البالغ العاقل من غير حاجة ماسة، ولا يحتج بثبوت تلك الولاية قبل البلوغ، لأنها كانت للعجز بسبب نقصان المدارك، ولا عجز بعد البلوغ.

ومن جهة ثانية من المقرر أن المرأة لها الولاية الكاملة على مالها، فتثبت كاملة بالنسبة لزواجها، ولا فرق بين الأمرين، ومناط كمال الولاية واحد فيهما، لأن مناط كمال الولاية البلوغ مع الرشد، وقد ثبت كمالها في المال فيثبت في الزواج أيضًا.

ومن جهة ثالثة قد ثبت للفتى بمجرد بلوغه عاقلا ولاية عقد زواجه بنفسه، فيثبت ذلك أيضا للفتاة بمجرد بلوغها عاقلة بطريق القياس عليه، ولا فرق بين الذكر والأنثى بالنسبة للزواج، فإذا كان الزواج خطيرًا فهو خطير عليهما، وإذا كان في الزواج احتمال ضرر بالأولياء، فهذا الاحتمال ثابت بالنسبة للفتى، وإن لم يكن بقدر الفتاة، لأن الزواج من خضراء الدمن يجر للأسرة عارًا، وإذا كان الأولياء يتعيرون بزواج المرأة من غير كفء، فقد أعطى لهم حق الاعتراض، بل لقد فسد الزواج إذا كان بغير كفء، وإذا كان لها ولي عاصب في ما روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة، وفي ذلك كفاية للمحافظة على حقوقهم، ولا يصح أن يتجاوز ذلك إلى حد التضييق عليها في حريتها، ولا سلبها ولايتها.

(ب) هذا اعتماد أبي حنيفة من القياس، ولذلك القياس سند يؤيده من النصوص الشرعية في الكتاب، فقد وجدنا الكتاب الكريم يسند النكاح إليها وهو العقد، وإضافة العقد إليها دليل على أن تتولاه بنفسها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ... ﴿٢٣٠﴾ ﴾ [البقرة] ففي هذه الآية الكريمة أضاف الله سبحانه وتعالى النكاح إليها، وهو حدث، والحدث يضاف إلى فاعله، فإضافته إليها دليل على اعتبار الشارع للعبارات الصادرة عنها المنشئة للعقد، ولقد أضاف إليها النكاح مرتين: إحداهما في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾، والثانية في قوله تعالى: ﴿ أَن يَتَرَاجَعَآ ﴾ فلا يصح أن يشك في أن تلك الإضافة دليل على اعتبار ما صدر عنها نكاحًا يقره الشارع، وإلا ما سماه نكاحًا، وما سمى ما كان بينها وبين زوجها الأول بعد طلاق الثاني تراجعًا، وعودًا للقديم.

ومن جهة ثانية قد جعل هذا الفعل منها غاية للتحريم وإنهاء له، ولا ينهي تحريم الشارع إلا أمر يعتبره الشارع مزيلا لذلك التحريم، وذلك لا يكون إلا إذا اعتبر الشارع النكاح الصادر عنها المضاف إليها شرعيًا من كل الوجوه.

ومن الآيات الكريمة التي أضيف النكاح فيها إليها أيضًا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ ...﴿٢٣٢﴾﴾ [البقرة]، وقد أضاف النكاح هنا إليها، فدل على أنه يعتبر إن أنشأته، وفوق ذلك في الآية دلالة أخرى على أن الولاية لها كاملة، وليس للأولياء عليها سلطان إن اختارت من الأكفاء، لأن الآية فيها نهي للأولياء عن منعها من الزواج بالأكفاء، إذ فيها نهي عن العضل، وهو التضييق الظالم، وذلك يكون بمنعها من زواج الكفء، والنهي عن شيء يثبت أنه غير حق ولا يرضاه الشارع، فنهي الأولياء إذن عن المنع ليس من حقهم، ولا يسوغ لهم، وذلك دليل على أن للمرأة كامل الولاية في اختيار الأكفاء.

(جـ) ولقد ورد أيضًا من الأحاديث الشريفة ما يعد سندًا لمذهب أبي حنيفة في حرية المرأة في الزواج من الأكفاء، من ذلك قوله ﷺ: «**الْأَيِّم أَحَقّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا**» والأيم من لا زوج لها.

وقوله ﷺ: «**لَيْس لِلْوَلِيِّ مَع الثَّيِّبِ أَمْرٌ**» وذلك بلا ريب يدل على أن نكاح الثيب بنفسها معتبر من الشارع صحيح عنده، ولو كان زواجها لا يجوز إلا بالولي لكان له أمر معها، وذلك ينافي الحديث.

٢٢١- هذا ما يصح أن يكون حجة لأبي حنيفة الحر فيما انفرد به من بين الفقهاء في تقرير الحرية الكاملة للمرأة في الزواج.

ولكي يلم القارئ بالموضوع من طرفيه، يجب أن يكون على بينة بحجة غيره، ودليلهم، حتى لا يكون ثمة تحيف عليهم، وعدم إنصاف لهم، ولذلك نسوق حجتهم مفصلة.

لقد احتج الذين قيدوا حرية المرأة في الزواج، ولم يجعلوا حقها في الاختيار مطلقًا، ولم يجعلوا ولاية إنشاء الزواج لها بأدلة من القرآن، والسنة، والقياس.

(أ) أما حجتهم من القرآن فقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ... ﴿٣٢﴾﴾ [النور] فالنكاح إذا أضيف للمرأة في القرآن فباعتبار أن آثاره ترجع إليها، وإلى زوجها ولا ترجع أحكامه إلى الأولياء، وأما الإنكاح وهو إحداث عقد النكاح فقد أضيف في هذه الآية ومثيلاتها إلى الأولياء، وهو نص في إحداث عقد الزواج، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿...وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ... ﴿٢٢١﴾﴾ [البقرة] في مقابل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ... ﴿٢٢١﴾﴾ [البقرة] فلما كان الفعل متعلقًا بإنشاء العقد للرجل أضيف النكاح وأثره إليه، ولما كان الأمر متعلقًا بتزويج المشركين من نساء مسلمات لم يجعل الخطاب للنساء بل لأوليائهن بنهيهم عن الإنكاح بأن يعقدوا للنساء اللاتي في ولايتهم عقدًا على مشرك، وفي كل هذا كانت إضافة الصيغة للرجل، مع أنها كانت تتعلق بالمرأة، ولا تتعلق بغيرها، فإذا كانت الإضافة تكون لمن له الولاية، فالولاية للرجل، وليس في القرآن كله عبارة تضيف صيغة الإنكاح إلى المرأة.

(ب) وأما السنة فما ورد في الآثار من أنه ﷺ قال: «**إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْن دِينَه وَخُلُقَه فَزَوِّجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ، وَفَسَادٌ عَرِيضٌ**» ومن أنه ﷺ قال: «**أيما امرأةٍ نَكَحَتْ بغيرِ إذنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ فنكاحُها باطلٌ فنكاحُها باطلٌ فإن مسَّها فلها المهر بما استحلّ من فرجِها فإن اشتجروا فالسلطان وليّ من لا وليّ له**» أخرجه الترمذي، وقال فيه: «حديث حسن» ولقد جاء فيما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «**لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ**» وغير ذلك من الآثار، وكلها تؤدي إلى معنى واحد، وهو أن النكاح لا يعقد بعبارة النساء، بل الذي يتولى الصيغة وإنشاءه الرجل.

(جـ) وأما دليل العقل فهو أن النكاح عظيم الخطر، عميق الأثر في حياة الرجل والمرأة، يربط أسرتين، وهو بالنسبة لأسرة المرأة إما أن يجلب خزيًا، وإما يفيد شرفًا، فأسرة المرأة ينقصها أن تتزوج من خسيس، والرجل لا ينقص أسرته أن يتزوج من الخسيسة، لأن عقد النكاح بيده، لذلك كان لا بد من اشتراك أولياء المرأة معها في الرأي، ولا يصح أن

تنفرد دونهم، لأن عقبى الزواج لا تعود عليها وحدها، بل تتعدى إليهم، إما بالاطمئنان، وإما بالعار.

ثم إن معرفة أحوال الرجال، ومكنون نفوسهم، وخفايا شئونهم لا تتم إلا بالممارسة والمخاطبة، وتقصي أحوالهم والاتصال بهم، ومعرفة كفاءتهم للمرأة في الزواج تستدعي كل هذا، وهي لا تتم للمرأة التي تقر في بيتها، وتكن إلى أهلها، بل حتى التي تغشى الأسواق، ولا تمتنع عن مخالطة الرجل، ومن السهل على الرجل أن يتعرف بهم، ويستقصي أخبارهم، وله من هدوء النفس والاطمئنان ما يجعله يوازن ويقايس، حتى يصل إلى اليقين الجازم، أو الظن الراجح، أما المرأة فقد تدفعها غرارتها وسذاجتها، أو الرغبة الجامحة، إلى أن ترى حسنًا ما ليس بالحسن، وكفؤا من ليس بالكفء، فكان من مصلحتها أن يشترك غيرها معها في ذلك الأمر الجليل الذي يمتد إلى حياتها كلها، ولا بد إذن من أن يكون وليها معها في عقد زواجها.

٢٢٢- هذه أدلة الفريقين في الأمر الذي خالف أبو حنيفة فيه جمهور الفقهاء، وقد انفرد من بينهم بذلك الرأي الحر، الذي يقدر حرية المرأة كاملة في اختيارها الزوج، وإنشاء عقد الزواج.

ويجب أن يلاحظ أن أبا حنيفة إذ أطلق للمرأة الحرية ذلك الإطلاق قد قيدها بالكفء، ومهر المثل، فهو يقرر أن لها أن تزوج نفسها ممن تشاء بشرط أن يكون كفؤا، وأن يكون المهر مهر المثل، فإذا زوجت نفسها من غير كفء فعلى رواية الحسن بن زياد لا يصح الزواج، بل يفسد إذا كان لها ولي وعاصب لم يتقدم العقد رضاه، لأن الزواج من غير كفء يضر أسرة المرأة، وتتعير به، فكان من حق الأسرة أن تتدخل لمنعه، وجعل الأمر في ذلك للولي العاصب القريب، فإن رضي قبل الزواج تم ولزم، وإن لم يرض قبل الزواج فسد.

وإن زوجت نفسها بكفء وبأقل من مهر المثل، كان للولي العاصب الاعتراض على الزواج، ليتم المهر إلى مهر المثل، أو يفسخ الزواج، فأبو حنيفة رحمه الله لا يمنع المرأة من حقها خشية سوء الاستعمال، ولكن يجعل للأولياء حقًّا إذا أساءت الاختيار، وكان ذلك يمس الأسرة.

لا يمنع عاقل بالغ من التصرف في ماله

٢٢٣- لا يمنع بالغ عاقل - قد بلغ رشيدًا - من ماله، ولا يحجر عليه في أي تصرف يتصرفه بشأنه، هكذا يقرر أبو حنيفة عدم الحجر، وهو بهذا يخالف جمهور الفقهاء، إذ أنهم يقررون الحجر على السفيه، وأبو حنيفة يمنعه.

والسفيه هو من لا يحسن القيام على تدبير ماله، فينفق في غير مواضع الإنفاق، وللسفيه حالان: (إحداهما) أن يبلغ سفيهًا، وقد اتفق أبو حنيفة مع جمهور الفقهاء على أنه لا يعطى ماله، بل يمنع منه عملا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ ... ۝٥﴾ [النساء].

ولكنه يختلف معهم في هذه الحال في موضعين:

أولهما: أن جمهور الفقهاء يقررون أنه يمنع من التصرفات القولية في ماله مع منعه منه فليس له أن يقر بحق لغيره ولا أن يبيع ولا أن يشتري، أما أبو حنيفة فقد روي عنه في ذلك روايتان: إحداهما أن ماله لا يسلم إليه، ولكن عقوده وكل تصرفاته القولية صحيحة كتصرفات غيره من العقلاء؛ لأن أهليته تكمل بمجرد البلوغ عنده، ومنع المال لكيلا يتمكن من إنفاق المال وضياعه، ولأن المنع تأديب وزجر.

الرواية الثانية: أن الشخص إذا بلغ سفيهًا استمر الحجر عليه، فيمنع من ماله ولا تنفذ تصرفاته فيه، وتلك هي الرواية الراجحة.

الموضع الثاني: أن جمهور العلماء يقررون أن الشخص إذا بلغ سفيهًا استمر الحجر عليه، حتى يرشد، فما لم يرشد لا يرفع الحجر عنه، ويستمر ناقص الأهلية ولو بلغ أرذل العمر؛ لأن علة نقص الأهلية هي نقص العقل أو عدم القدرة على إدارة شئونه المالية، فما بقيت هاتان الحقيقتان أو إحداهما فالحجر مستمر، لبقاء علته ودواعيه.

وقال أبو حنيفة: إن الشخص إذا بلغ خمسًا وعشرين سنة دفع إليه ماله، ولو كان سفيهًا، ما دام عاقلا، لأنه ببلوغه الخامسة والعشرين لا ينفع فيه زجر ولا تأديب،

ورحم الله أبا حنيفة، فقد روي عنه أنه قال: «إذا بلغ الخامسة والعشرين احتمل أن يكون جدًّا، فأنا أستحيي أن أحجر عليه».

والأصل عند أبي حنيفة أن الشخص متى بلغ عاقلاً كملت أهليته، ولكن إن بلغ سفيهًا لا يسلم إليه ماله خشية أن يكون ذلك السفه بفعل الصبا، وغرارة الشباب الباكر، فمنع من ماله تأديبًا وتربية، وبعد الخامسة والعشرين لا موضع للتربية، فليسلم إليه ماله، وليذق نتائج تصرفاته إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر.

ولقد وجدنا علم النفس يؤيد نظر أبي حنيفة في التفرقة بين حال الشاب قبل الخامسة والعشرين وبعدها، فعلماء النفس والتربية يقررون أن العادات النفسية والخلقية قبل الخامسة والعشرين تكون في دور التكوين، وتكون مرنة ورخوة وتكون أكثر مرونة قبل العشرين، وبعد الخامسة والعشرين تتكون العادات وتتخذ لها مجاري في النفس، ويصعب جد الصعوبة تغييرها، فإذا كان الفتى سفيهًا مبذرًا لماله، وهو لم يبلغ الخامسة والعشرين، فعسى أن يكون منع المال عنه تأديبًا له مغيرًا لتلك العادة، ولكن بعد الخامسة والعشرين يصعب تغييرها، فليترك حبله على غاربه.

٢٢٤- هذه حالة السفيه الأولى، أما حاله الثانية، فهي بلوغه رشيدًا ثم سفهه بعد ذلك، وهنا يخالف أبو حنيفة ومعه زفر جمهور الفقهاء مخالفة مطلقة، فأبو حنيفة يقرر أنه لا يحجر عليه، وجمهور الفقهاء يقررون الحجر عليه.

ومن هذا يتبين أن أبا حنيفة يسير على أصل واحد، وهو أن من يبذر في ماله ليس لأحد أن يحجر عليه، وهو كامل الأهلية سواء أبلغ عن تلك الحال، أم عرضت له بعد بلوغه رشيدًا، لا نقص في تصرفاته مطلقًا، بيد أنه إن بلغ يمنع عنه ماله مدة من الزمان، عملا بنص الآية، وتأديبًا له وإمعانًا في التأديب والزجر.

أما إذا بلغ غير مبذر فليس لأحد عليه من سبيل، وهو صاحب الشأن في ماله ينفقه حسبما يشاء، والله وحده محاسبة.

ولنذكر لك ما عساه يكون سندًا له من مصادر الشرع الشريف، كما نذكر حجة الجمهور، ليتأمل القارئ وجهة نظر الفريقين.

٢٢٥- وقد استدل لمذهب أبي حنيفة بأدلة من القرآن الكريم، وبآثار صحاح من السنة النبوية، وبأصول فقهية استقامت عنده.

(أ) فأما القرآن فعموم قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ... ①﴾ [المائدة] وقوله تعالى: ﴿... وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولًا ٣٤﴾ [الإسراء] وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ ... ٢٩﴾ [النساء] وغير ذلك من الآيات التي وردت في الحث على الوفاء بكل التزامات العقود، وهو مخاطب بها، مكلف كل التكليف، مأمور من غير نقص بأوامرها، إذ السفه لا يمنع التكليف ولا يسقط الخطاب، والتبذير لا يمنع المبذر من الدخول في عموم المؤمنين المكلفين، وإذا كان الأمر كذلك فالمبذرون مطالبون بمقتضى التكليف العام وتوجيه الخطاب لهم - بالوفاء بعقودهم، سواء أكانت هبات مالية أم مبادلات، ما دام مناط الالتزام قد تحقق، وهو التراضي، ولو قلنا إن المبذر لماله - بعض عقوده باطلة، وبعض عقوده غير نافذة لكان مؤدى ذلك أن يكون الوفاء غير مطلوب منه، ويكون ذلك تخصيصًا لعموم القرآن الكريم بغير نصوص صريحة قاطعة في دلالتها، ولم يقم من النصوص القرآنية والأحاديث المشهورة ما يصلح مخصصًا للقرآن الكريم، وإذن فكل عقود المبذر واجبة الوفاء، والحجر عليه ليس له أساس من الشرع الإسلامي.

(ب) وأما السنة النبوية فقد روى قتادة عن أنس بن مالك أن رجلا على عهد رسول الله ﷺ كان يبتاع، وفي عقدته ضعف، فأتى أهله نبي الله ﷺ فقالوا: يا نبي الله، احجر على فلان، فإنه يبتاع وفي عقدته ضعف، فدعاه النبي ﷺ، ونهاه عن البيع، فقال: يا رسول الله، إني لا أصبر على البيع، فقال رسول الله ﷺ: إن بعت فقل: «لَا خلابة، إذا بِعْت بيعا، فَأَنت بِالْخِيَارِ ثَلَاثًا».

وقد روى ابن عمر أن رجلا ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيع فقال النبي ﷺ له: «إِذَا بَايَعْت فَقُلْ لا خِلابَةَ».

فدل هذا على أن الرجل الذي يغبن في البياعات، وهو نوع السفهاء، وذوي الغفلة بلا ريب لا يمنع من التصرف في ماله، ولو كان يمنع لأجاب النبي ﷺ أهل الرجل إلى ما طلبوا، ولكنه لم يجبهم، بل طلب إلى الرجل أن يمتنع مختارًا عن البيع، ويسترشد برأي غيره أو يشترط لنفسه الخيار، ولو كان جزاء الغبن والتبذير المنع من التصرف لمنعه النبي ﷺ من التصرفات بعد أن ثبت الوصف الموجب للمنع والحجر، ولكنه لم يفعل، فدل ذلك على أن السفه والغفلة، كلاهما لا يوجب حجرًا ولا منعًا.

(جـ) وأما دليل ذلك من الرأي، فمن وجهين:

أحدهما: أن الشخص ببلوغه عاقلا سفيهًا أو غير سفيه قد يبلغ حد الإنسانية المستقلة، والشخصية المنفردة بشئونها، فأي منع له من التصرفات أذى لإنسانيته وإهدار لآدميته، ومن الكرامة التي يستحقها الإنسان بمقتضى هذه الإنسانية أن يكون مستقلا في أمواله وإدارتها، ينال الخير من تصرفاته الحسنة، ويحتمل مغبة تصرفاته السيئة، ولا يصح لأحد أن يقول إن من مصلحته الحجر عليه، فإن الحجر في ذاته أذى لا يعدله أي أذى، إذ لا شيء آلم للحر من إهدار أقواله.

ولا يصح لأحد أن يقول إن مصلحة الجماعة في الحجر على السفهاء، حجرًا ماليًا لأن مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال إلى الأيدي التي تحسن استغلالها، بدل أن تبقى على ذمة من لا يحسنون القيام عليها، ويقام غيرهم لحراساتها، إن من مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال من الأيدي الخاملة إلى الأيدي العاملة، لكي يتمكن الإنسان من أن يكشف عن كل ما في الأرض من كنوز، وإذا وصل المال إلى يد رعناء لم تستطع إمساكه، فليترك لتلقفه يد أخرى تستطيع المحافظة عليه واستغلاله، فمنع السفهاء والحجر عليهم ليس إذن مصلحة للناس، ولا مصلحة للسفهاء، إذ هو أذى لإنسانيتهم، وإذا كان أبو حنيفة قد استحيا أن يحجر على ابن الخامسة والعشرين فذلك دليل على مقدار علو شأن الإنسانية في نظره، رحمه الله تعالى.

ثانيهما: أن السفيه غير محجور عليه من عقد الزواج بمهر المثل، وغير محجور من الطلاق والعتاق، بل موضع الحجر عليه الأمور الخالصة، وكيف يكون حرًّا في الزواج

والطلاق والعتاق، ويكون مقيدًا في الأموال!! إن الزواج أخطر شأنًا، ويحتاج إلى رأي وحسن تدبير، فكان أحرى بالمنع، فإذا نفذ باتفاق الفقهاء فكان أولى بالنفاذ العقود المالية، لأن خطرها أقل، وشأنها عند الله والناس أهون، وسوء المغبة فيها أقل من الزواج إن لم يحسن التصرف فيه، ثم إن جواز الزواج والطلاق دليل على كمال الأهلية وصلاحية العبارة لإنشاء العقود والالتزامات، وترتيب آثارها من غير توقف على إرادة أحد، فلا وجه إذن للمنع، وإنه لمن الغرابة أن ينفذ عقد زواجه، ولا ينفذ عقد إجارته لحانوت أو ما يشبهه.

ولقد قرر الفقهاء الذين حجروا عليه أن إقراراته في غير المال نافذة، وفي المال غير نافذة، فإن أقر بحد أو قصاص أقيم عليه الحد، واقتص منه، فكيف يسوغ إقراره في هذه الحال، وينفذ فيه الحد والقصاص، وهما يسقطان بالشبهات ولا ينفذ إقراره بالمال، وهو أهون شأنًا وأقل خطرًا، ويثبت مع الشبهة.

٢٢٦- هذه الأدلة هي التي تؤيد رأي أبي حنيفة، أما ما يساق لجمهور الفقهاء من الأدلة، فيعتمد على بعض نصوص قرآنية، وبعض آثار عن الصحابة، وأوجه من الرأي والنظر:

(أ) فأما القرآن الكريم فقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥﴾﴾ [النساء]، وقوله تعالى: ﴿... فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ...﴿٢٨٢﴾﴾ [البقرة] فدلت الآية الأولى على أن السفيه لا يسلم إليه مال، بل ليس له التصرف في ماله، إلا أنه يرزق ويكسى، أما وسائل تنمية المال وحفظه وصيانته فليست له، وتأيد هذا المعنى بالآية الثانية، لأنها فرضت أن للسفيه وليًا هو الذي يتولى إنشاء صيغة عقد المداينة، وإملاء الكتابة، ولو كان للسفيه أن يتولى العقود، وينشئ التصرفات المالية ما كان له ولي يتولى عنه، وما أمر الله وليه أن يتولى الإملاء عنه بقوله تعالى: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ﴿٢٨٢﴾﴾ [البقرة] وإذا كان السفيه لا يعطى ماله، ولا يتصرف فيه، وله ولي، فهو محجور عليه[1].

(١) رد أبو حنيفة هذا الدليل بأن المراد من السفهاء في الآية الأولى الصغار لأن أل للعهد الذكرى والمذكور هم اليتامى، فهم الصبيان أو الذين بلغوا سفهاء، ولم يصلوا إلى خمس وعشرين، وكذلك المراد في آية المداينة ولا دليل يعين أنهم المبذرون.

(ب) وأما الآثار المروية عن الصحابة، فهي ما روي عن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب أنه أتى الزبير بن العوام، فقال: إني ابتعت بيعًا، ثم إن عليًّا يريد أن يحجر علي، فقال الزبير: فإني شريكك في البيع، فأتى علي عثمان بن عفان، فسأله أن يحجر على ابن أخيه عبد الله، فقال الزبير: أنا شريكه في البيع، فقال عثمان: كيف أحجر على رجل شريكه الزبير!! فدل هذا على أن الحجر على السفيه قضية معروفة عند الصحابة، وإلا ما طلبها علي، ولم يستنكر أحد من الصحابة طلبه، فلم ينكره الزبير، ولم ينكره عثمان، وإن كان كلاهما رأى أن عبد الله بن الزبير قال عندما باعت السيدة عائشة بعض رباعها لتنتهين وإلا حجرت عليها، فقالت: لله عليّ ألا أكلمه أبدا، فهذا يدل على أن الزبير والسيدة عائشة قد رأيا جواز الحجر[1].

وأما دليلهم من الرأي والنظر، فهو مصلحة السفيه المالية في منعه، فإن ترك وشأنه ضاع ماله، وكان كلاً على الناس، وإن سبب الحجر فيه متحقق، فإن السبب في الحجر على الصغير الخوف من ضياع ماله[2] وضياع المال في السفيه واضح، لأن تبذيره محقق لا ريب فيه، وإذا كان سبب الحجر متحققًا فيه، فلا بد أن يتحقق أثره، وهو الحجر بالفعل، هذا ومن مصلحة الناس أن يحجر على سفهائهم لأنهم إن أضاعوا أموالهم كانوا علة على المجتمع يطعمهم ويكسوهم أو يعيثوا في الأرض فسادًا.

هذه أدلة الفريقين، أو ما عساه أن يستدل به للفريقين، ونرجو أن نكون قد حكيناها على وجهها.

---

(١) يصح أن يرد هذا الاستدلال بأن الأثرين لا يتجاوزان أنهما فتاوى للصحابة وفتوى الصحابي ليست حجة معارضة للنص فلا يصح الرجوع إليها عند وجود النص.

(٢) يخرج رأي أبي حنيفة أساس أن العلة في الحجر على الصبي هي العجز بسبب الصبا، وذلك لا يتحقق في السفيه.

منع أبي حنيفة الحجر على المدين

٢٢٧- وقد كان أبو حنيفة متمسكًا برأيه كل الاستمساك في إطلاق حرية القول والرأي للبالغ العاقل، فهو لا يسمح بإهدار أقوال المدين فيما يملك قط، فلا يحجر عليه في تصرف مالي، ولا يمنع من أي إقرار يقره، سواء أكان بمال أم بغيره.

وقد اتفق العلماء على أن القاضي له أن يحبسه لأداء ديونه إذا كان مليئًا، يستطيع الأداء وذلك لأن مطل الغني ظلم، والظلم يجب رفعه، فيحمل المدين على رفعه بالحبس، فيؤدي ما عليه من حقوق ثابتة حكم بها القضاء، وهو يستطيع، إذ لديه من المال ما يؤدي منه.

وقد وافق أبو حنيفة جمهور الفقهاء في ذلك القدر لأنه السبيل الذي يبرر سلوكه لاستيفاء الدائن دينه ومنع ظلم المدين بمطله وامتناعه عن الوفاء مع القدرة عليه، وبذلك يجمع بين مصلحة الدائن، وحرية المدين بالقدر الممكن.

ولكنه خالف جمهور الفقهاء بعد ذلك في أمرين:

أحدهما: في جواز الحجر عليه، ومنعه من التصرفات القولية، وإبطال هذه التصرفات إذا لم يجزها الدائنون.

وثانيهما: في جواز بيع مال المدين جبرًا عنه وفاء لدينه.

٢٢٨- وبيان ذلك أن جمهور الفقهاء مع تقريرهم حبس المدين وملازمته لحمله على الوفاء بالدين أجازوا الأمرين السابقين، ليتم الوفاء بالفعل، فكان الدائن عندهم له حقان: حق المطالبة بالحبس للحمل على الوفاء، وحق الحجر، والمطالبة ببيع مال المدين، ليتم الوفاء.

والحجر إنما يكون عندهم إذا كانت الديون مستغرقة كل ماله، ويكون موضوع الحجر هو المال الذي كان للمدين وقت الحكم بالحجر، أما المال الذي يكتسبه بعد الحجر عليه فأقواله فيه تنفذ، ولا تحتاج إلى إجازة الدائنين، وحجتهم في ذلك أن مصلحة الناس في ذلك الحجر، لأنه لو نفذت تصرفاته وإقراراته، لأدى ذلك إلى ضياع حقوق الدائنين، إذ يبيع أمواله بيعًا صوريًا ليهرب من الديون، أو يقر بالمال لغير الدائنين، فتذهب حقوقهم،

وتضيع أموالهم ظلمًا، ويجب الاحتياط لحفظ الأموال، وهو ظالم بالامتناع عن الأداء، فحقوق الدائنين أولى بالاعتبار، لأنها لا ظلم فيها.

وحجة أبي حنيفة أن الحجر عليه فيه ضرر أكثر من الضرر اللاحق بالدائنين في تأخير حقوقهم، لأن إهدار الأقوال ضرر كبير لا يعدله تأخر الحقوق، وأنه يمكن الجمع بين حقه في حرية القول وتنفيذ التصرف القولي وحقهم في الاستيفاء، وذلك بحبسه وحمله على الوفاء، وضرر الحبس دون ضرر إهدار القول، وفيه الكفاية لرعاية حقوق الدائنين، وإن خوف التلجئة بأن يبيع أمواله ويضيع حقوقهم أمر غير واقع، ولا يصح أن يدفعنا الحرص على حقوق الدائنين، بإنزال ظلم واقع بالمدين لخشية ظلم متوقع أو موهوم للدائنين.

وهكذا يدفع أبا حنيفة الحرص على حرية العاقل البالغ إلى منع الحجر على المدين، ولو وقع في ظلم المطل، ويكتفي في الحمل على الوفاء بالحبس.

٢٢٩- أما الأمر الثاني وهو بيع أموال المدين فقد قرر الصاحبان مع جمهور الفقهاء أن البيع يجوز إذا طلب الدائن وأمر القاضي سواء أكانت أموال الدين مستغرقة بالديون أم غير مستغرقة، بل يجوز الأمر بالبيع، ولو كانت الديون لا تستغرق المال.

وقد استدلوا على ذلك بأدلة من الآثار، ودليل من الفقه والرأي، أما الآثار فبيعه ﷺ مال معاذ في أداء ديونه، وذلك لأن معاذًا رضي الله عنه ركبته ديون فباع النبي ﷺ ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بنسبة ديونهم.

ولقد باع عمر بن الخطاب رضي الله عنه مال أسيفع جهينة في أداء دينه، وكان قد اقترضه ليسبق الحاج، وقال في ذلك عمر رضي الله عنه: «أيها الناس إياكم والدين، فإن أوله هم، وآخره حزن، وإن أسيفع جهينة قد رضي من دينه وأمانته أن يقال سبق الحاج، فأدان معرضًا، فأصبح وقد دين به، ألا إني بائع عليه ماله، فقاسم ثمنه بين غرمائه بالحصص، فمن كان عليه دين فليفد»[1].

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ٢٤ ص١٦٤.

قال عمر بن الخطاب هذا في جمهرة المسلمين، ولم ينكر عليه أحد، فكان هذا اتفاقًا من المجتمعين على جواز بيع مال المدين للوفاء.

وأما الدليل من الفقه والرأي فهو أن الأصل أن من يمتنع من الوفاء بحق وجب عليه، واستحق الوفاء، ينوب القاضي منابه في ذلك، وذلك لأن امتناعه مع وجوب الوفاء ظلم، وللقاضي ولاية رفع الظلم، وقد تعين البيع طريقًا لرفعه، فكان للقاضي الأمر بالبيع لرفع ذلك الظلم.

وحجة أبي حنيفة في استمساكه بحرية المالك فيما يملك حرية مطلقة - تقوم على أساس من عموميات القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وأصل من الفقه والرأي.

أما القرآن الكريم، فقوله تعالى: ﴿...لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ...﴿٢٩﴾﴾ [النساء] فهذه الآية تصرح بأن أساس البيوع التراضي فلا بد من رضا المالك، وإذا باع القاضي جبرًا عنه، فليس في ذلك رضًا، فلا يجوز.

وأما الحديث النبوي، فهو قوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه» ونفسه لا تطيب ببيع القاضي ماله جبرًا عنه.

وأما الفقه والرأي، فهو أن المطالب به ليس هو البيع، بل الوفاء، ولا يتعين البيع سبيلا للوفاء، فقد يرزقه الله مالا آخر يكون فيه الوفاء، وإذا كان البيع ليس متعينًا سبيلا للوفاء، فليس بمتعين لرفع الظلم، وإذن فليس للقاضي أن يلجأ إليه لأن من حقه رفع المظالم وسلوك ما يتعين طريقًا لذلك، ولم يتعين البيع طريقًا، والحبس سبيل للجبر على الوفاء متفق عليه وقد ورد به الأثر فلا يمسك سواه لرفع الظلم.

وأما حديث معاذ رضي الله عنه فيدفع الاحتجاج به بأن رسول الله ﷺ إنما باع مال معاذ بطلب معاذ نفسه، لأنه ما كان في ماله في ظاهر الأمر وفاء، فسأل رسول الله ﷺ أن يتولى بيعه، لينال بركته ﷺ، فيكون فيه وفاء، ولا يظن بمعاذ رضي الله عنه أنه كان يأبى أمر رسول الله ﷺ بالوفاء أو البيع.

وأما الأثر المروي عن عمر رضي الله عنه فإنه كان قد وجد بيع، يحمل على أن ذلك كان برضاه، وإن لم يكن بيع، وإنه قسم ماله بين الدائنين، فيحمل على أن المال كان من جنس الدين، ويجوز ذلك للقاضي بلا ريب.

٢٣- هذا هو رأي أبي حنيفة في الحجر على المدين، وبيع القاضي ماله جبرًا عنه، ترى فيه أبا حنيفة يسير على رسمه لنفسه، وهو الاستمساك بحرية المالك في ملكه حرية تامة، فلا يمنع من التصرف، ولو كان المنع في مصلحة نفسه، لأنه أدرى بهذه المصلحة لأن ضرر إهدار القول فوق ضرر الحرمان من المال.

ولا يمنع من التصرف لمصلحة غيره، لأن الظلم الذي يقع عليه بذلك المنع فوق الظلم الذي يقع بغيره، ولأن إهدار قوله لا يتعين سبيلا لدفع الظلم الواقع على غيره.

كل مالك حر فيما يملك

٢٣١- تذكر كتب ظاهر الرواية أن أبا حنيفة يرى أن المالك حر في ملكه، يتصرف فيه كيف يشاء، بلا قيد قضائي يقيده، وليس لأحد إجباره على شيء لا يريده في ملكه إلا لضرورة أو نقص في أهليته، كما أنه ليس لأحد منعه من التصرف في ملكه، ولو تضرر من ذلك غيره، إلا إذا كان لغيره في ملكه حق عيني، كحق صاحب العلو على السفل.

وذلك لأن معنى الملك يقتضي إطلاق اليد في التصرف إطلاقًا تامًّا، والمنع إنما يكون لتعلق حق غيره به، فإذا لم يتعلق به حق عيني لا يمنع، وعلى ذلك يكون للشخص أن يصنع في عقاره ما يشاء، فله أن يفتح النوافذ في بيته من غير قيد ولا شرط، وله أن يحفر بئرًا أو بالوعة، ولو كان ذلك يوهن بناء جاره، ولو فعل شيئًا من ذلك أو مثله حتى وهن الجدار فسقط لا ضمان عليه؛ لأنه لم يتعد على جاره ما دام ما يفعله في دائرة ملكه، ولا ضمان إلا مع التعدي، ولأن منعه من الانتفاع بملكه - فيه بضرر ينزل به من غير مبرر يبرره، ولا يصح أن يدفع الضرر عن غير المالك بضرر المالك، لأن في ذلك نقضًا لأصل الملكية، إذ لو كان الضرر يبرر منع المالك من التصرف لفقد المالك حرية التصرف، وليست حرية التصرف إلا معنى الملك.

٢٣٢- هذا رأي أبي حنيفة في مدى حق الملكية، وحرية التصرف، يطلقها في الملك إلى أقصى غايتها، ويمنع القضاء من التدخل لدفع الضرر عن غير الملك، ما دام التصرف في دائرة الملكية، وما دام غيره ليس له حق عيني متعلق بماله.

ولكن هل معنى ذلك أن المالك لا قيد يقيده؟ لقد ترك التقييد للديانة، لا للقضاء، فإن الديانة توجب عليه ألا يؤذي جاره، ولا يستخدم ما يملك طريقًا لأذى غيره، وإن وازع الدين فوق كل وازع، فهو إذ منع القضاء من التدخل، لم يستجز الأذى، بل قرر أن ذلك حرام ديانة، وإن لم يتدخل القضاء، وترك ذلك للناس يسوونه فيما بينهم، وقد يجدي أكثر مما يجدي تدخل القضاء، فإن تشابك المنافع يحملهم على الجادة أكثر ما يحملهم سلطان القضاء، ويروى في ذلك أن شخصًا شكا إلى أبي حنيفة من بئر حفرها جاره في داره، وأنه يخشى منها على جداره، فقال أبو حنيفة: احفر في دارك بجوار تلك البئر بالوعة، ففعل،

فنزت البئر، فكبسها مالكها، وترى من ذلك أنه لم يذكر الشاكي أن له أن يجبر جاره على كبس البئر بالالتجاء إلى القضاء، بل ذكر له تلك الحيلة، وليست إلا من قبيل التصرف في الملك، وهي ضرر قد دفع ضررًا، فسلم الفريقان من الأذى، وهكذا يقاتل السوء بالسوء فتكون السلامة.

٢٣٣- هذا هو رأي أبي حنيفة رضي الله عنه في تصرف المالك في ملكه، لا يمنعه من ضرر غيره بحكم القضاء ما دام تصرفه في دائرة ما يملك، وإنما يمنعه بحكم الديانة، وبتقدير الناس فيما بينهم.

ولكن جاء المتأخرون من فقهاء الحنفية، فاستحسنوا أن يمنع الجار من التصرف في ملكه تصرفًا يضر بجاره ضررًا فاحشًا، لحديث «لا ضرر ولا ضرار» ولأن الناس في عصورهم قد تركوا ما أوجبه عليهم الدين من وجوب رعاية الجار، فحقت عليهم كلمة القضاء، لحملهم على منع الإضرار إذ لم يكن عندهم من الضمير المتدين ما يرغمهم، وليس القضاء إلا منفذًا لأحكام الشرع ما أمكن التنفيذ.

ولا يتدخل القضاء لمطلق ضرر، بل الضرر الفاحش البين، وقد حده كمال الدين بن الهمام في فتح القدير فقال: «هو ما يكون سببًا للهدم، وما يوهن البناء سبب له» أو يخرج عن الانتفاع بالكلية، ويمنع الحوائج الأصلية «كسد الضوء بالكلية».

ولا يعتبر من الضرر الفاحش منع أشعة الشمس، أو سد منافذ الهواء على المساكن، لأنه يمكن الانتفاع مع ذلك في الجملة.

وهذا الذي سار عليه المتأخرون هو رأي مالك، فقد جاء في تهذيب الفروق للقرافي ما نصه: «مما هو معلوم لا شك فيه أن من ملك موضعًا له أن يبني فيه، ويرفع فيه البناء ما لم يضر بغيره، وأن له أن يحفر فيه ما شاء ويعمق ما شاء ما لم يضر، فالانتفاع بالملك عند مالك رضي الله عنه مقيد بقيد، وهو عدم الإضرار بغيره».

الوقف لا يقيد الواقف ولا يلزم ورثته

٢٣٤- سار أبو حنيفة على الأساس الذي قرره، أو يؤخذ من فروعه أنه قرره، وهو أن المالك لا يتقيد في ملكه المطلق، فلا يقيده قاض ولا يمنع من التصرف، ولو لحق غيره بعض الضرر من تصرفه، وإذا كان الدين أمره بألا يؤذي، فإن ذلك متصل بالتدين النفسي، لا بالمنع القضائي.

وإذا كان القضاء لا يقيده، فهو أيضًا لا يقيد نفسه، وعلى ذلك لا يلزم الوقف، لا في حقه ولا في حق ورثته، وعلى ذلك فالوقف عنده يأخذ حكم الإعارة، ويجوز جوازها، كما صرح بذلك صاحب الإسعاف، إذ قال «الصحيح أنه جائز عند الكل، وإنما الخلاف بينهم في اللزوم وعدمه، فعند أبي حنيفة رحمه الله يجوز جواز الإعارة، فتصرف منفعته إلى جهة الوقف، مع بقاء العين على حكم ملك الوقف، ولو رجع عنه حال الحياة جاز مع الكراهة».

ولقد قال صاحب البدائع إنه يجب النذر عند أبي حنيفة فقد جاء فيه: «لا خلاف بين العلماء في جواز الوقف، في حق وجوب التصدق ما دام حيًا، حتى إن من وقف داره أو أرضه يلزمه التصدق بغلة الدار والأرض، ويكون بمنزلة النذر بالتصدق بالغلة».

والتوفيق بين ما ذكره صاحب البدائع، وما ذكره صاحب الإسعاف أن صاحب البدائع يذكر ذلك الوجوب من ناحية الديانة، إذا كان الواقف لجهة البر، وصاحب الإسعاف يذكر الجواز من ناحية القضاء، وفي كلتا الحالتين لا يقيد الوقف المالك عند أبي حنيفة فلا يمنعه من التصرفات، وتمضي على ما يريد، لأن العين لم تخرج من ملكه، وله فيها حرية التصرف الشرعية كاملة.

٢٣٥- ونرى من هذا أن أبا حنيفة سار على مبدئه، وهو حرية المالك فيما يملك، لا يقيده شيء ولا يقيد نفسه.

وقد استدل لرأيه في الوقف، وهو أنه لا يمنعه من التصرف في العين بأدلة من النقل وأدلة من الرأي:

(أ) ومن النقل ما رواه الطحاوي عن ابن عباس أنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول بعد ما أنزلت سورة النساء، وأنزل فيها الفرائض: «نهي عن الحبس» وأخرج البيهقي عن ابن عباس أيضًا: أن النبي ﷺ قال لما نزلت آية الفرائض «لا حبس عن فرائض الله»، ولا شك أن منع المالك من التصرف في العين وعدم انتقالها إلى الورثة فيه حبس عن فرائض الله.

(ب) وقد روي عنه أيضًا أن عمر رضي الله عنه قال في شأن وقفه الذي أمر به النبي ﷺ: «لولا أني ذكرت صدقتي لرسول الله ﷺ لرددتها» فدل هذا على أن الوقف لا يمنع الرجوع، بل يمنع التصرف في العين الموقوفة، وأن عمر ما امتنع عن الرجوع إلا لأن رسول الله ﷺ فارقه على أمره، فلم يشأ الرجوع فيه، وفاء للرسول وبرًّا به، ومحبة وطاعة له.

(جـ) وإن في حبسه عن التصرف مناقضة للمبادئ الفقهية المقررة، لأن من المقرر فقهيًّا قاعدتين:

إحداهما: أن الملكية تقتضي حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن وتنويع الاستغلال، فكل تصرف يمنع الحرية باطل إذا لم يرد به نص شرعي صحيح، لأنه يفصل اللازم عن الملزوم.

القاعدة الثانية: أن الشيء إذا وقع في ملك أحد، لا يخرج من ملكه إلى غير مالك.

وفي الوقف الذي يمنع التصرف مناقضة لإحدى القضيتين لا محالة، لأننا إن قلنا إنه باق على ملك الواقف، كما قال مالك والشيعة الإمامية، كان ذلك مناقضة للقاعدة الأولى، لأنها ملكية لا أثر لها، وإن قلنا إنه خرج إلى غير مالك كان في ذلك مناقضة للقاعدة الثانية، ولا عبرة بما يقال من أنه خرج إلى حكم ملك الله، لأن الله سبحانه وتعالى يملك كل شيء والملكية التي نعرفها هي ما تقتضي حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن، وتنتقل إلى الورثة بحكم الميراث، وكل هذه أمور تنسب لله، فقول أبي يوسف ومحمد إن الملكية في الأوقاف لله كلام مجازي، وليس فيه حقيقة فقهية، إلا إذا قيل إن الملكية لله معناها أن الملكية لبيت المال، ولا نعلم أحدًا صرح بذلك، ولو قيل هذا القول لكان باطلا، لأن الأوقاف لا تتقيد

بمصارف بيت المال، فكيف يقال: «إن الأوقاف ملك لبيت المال، أو ملك لله على معنى أنها ملك لبيت المال» وأيضًا فمتولي بيت المال ليس له حق البيع، فلا معنى إذن لهذه الملكية.

٢٣٦- هذه الأدلة التي تساق لإثبات رأي أبي حنيفة الذي خالف به جماهير الفقهاء.

وقد استدل لهم بأدلة كثيرة من الآثار، منها وقف عمر رضي الله عنه الذي أشار عليه به النبي ﷺ، ومنها وقف سائر الصحابة، حتى لقد قال في ذلك جابر: «لم يكن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ذو مقدرة إلا وقف»، ولقد قال الشافعي في الأم:

«لقد حفظنا الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار، ولقد حكى لنا عدد كثير من أولادهم وأهليهم أنهم لم يزالوا يلون صدقاتهم، حتى ماتوا، ينقل ذلك العامة منهم عن العامة، لا يختلفون فيه، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة لكما وصفت، ولم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف، ويلونها حتى ماتوا، وإن نقل الحديث فيها من التكلف».

ويؤيد كلام الصاحبين بالفقه، فيقولون: إن خروج الشيء إلى غير مالك أمر قد يقر في الشرع، كما أقره الشارع في العتق، فليس العتق إلا إخراجًا لعين مملوكة إلى غير مالك.

والحق أن قياس الوقف على العتق قياس غير مستقيم، لأن الوقف على منطق الصاحبين فيه خروج شيء من شأنه أن يملك، وطبيعته أن يكون مملوكا، يجري عليه البيع والشراء والهبة والإيهاب، إلى غير مالك، أما العتق ففك لغل الرق عن آدمي ليس من شأنه أن يملك، بل الرق أمر عارض له، والعتق رافع لغله، راد له إلى أصله، ففي الوقف إخراج للشيء عن أصله، وفي العتق رد الشيء إلى أصله، فلا يقاس ذلك على هذا.

٢٣٧- هذا نظر أبي حنيفة إلى الوقف، وجده غُلًّا يمنع المالك من أن يتصرف في ملكه، ووجده غير مستقيم مع الأسس الفقهية، ووجد آثارًا تؤيد نظره، مهما يكن كلام الفقهاء في هذه الآثار فقد كانت راجحة في نظر أبي حنيفة، لأن رواتها ثقات، وعقله الحر جعله يسيغها أكثر مما عارضها من آثار، لأنه يتفق مع ما يميل إليه، وهو إعطاء المالك الحرية المطلقة في إدارة ما يملك، والتصرف بكل أنواع التصرفات التي يعطيها الشارع إياه، غير مقيد إلا بالقيود الصريحة المحكمة التي لا تقبل تأويلا، ولا تخريجًا.

٢٣٨- هذه أبواب من الفقه ترى فيها مع تفرقها، وتوزع مناحيها، وتغاير موضوعاتها نسقًا فكريًا واحدًا يجمعها، وهو تقدير الحرية الشخصية ما أمكن، وتنفيذ تصرفات الحر البالغ فيما يملك ما أمكن التنفيذ؛ ليس لأحد عليه من سبيل ما دامت تصرفاته في حدود ملكه وفي شئون نفسه، ولا سلطان للقضاء عليه فيما يملك.

فالمرأة لها الولاية الكاملة في شأن زواجها، وإن كان الزواج يمس أسرتها بعار كان للأولياء حينئذ سلطان، فليس للأولياء عنده أمر إلا إذا تزوجت بغير كفء ينال الأسرة منه عار.

والسفيه لا يحجر عليه، لأن له الحرية الكاملة في ماله، وهو يتحمل تبعات تصرفاته كلها، إن خيرًا فخير، وإن شرًا فشر.

ولا يحجر على المدين، ولا يتصرف في ماله، ولكن يجبر على أداء دينه، بكل وسائل الجبر والإكراه، وليس للدائنين ولا للقاضي على ماله حق تصرف قط، بل ليس لهم إلا أداء الدين والإكراه على أدائه حفظًا للحقوق ولا شيء وراء كل ذلك.

ولا شيء يقيد المالك في ملكه، ولو قيد هو نفسه، لا يتقيد، لأن حق الملكية، هو حق التصرف، فما دام مالكا فهو المتصرف، ولا ينفصل اللازم عن الملزوم.

الحيل الشرعية

٢٣٩- ذكر جل العلماء أن أبا حنيفة أثرت عنه طائفة من الحيل الفقهية كان يفتي بها من يكون في ضيق، فيخرجه منه بحكم فقهي متفق مع المقرر في الشريعة، ولقد رأينا في المناقب طائفة من هذه المخارج، بعضها في الأيمان، وبعضها في غيرها.

ولقد ادعى بعض الناس أن له كتابًا في الحيل كان فيه يفتى للناس للتحلل من الأحكام الشرعية، والقيود الفقهية، حتى لقد روي أن عبد الله بن المبارك قال: «من كان عنده كتاب الحيل لأبي حنيفة يستعمله أو يفتي به، فقد بطل حجه، وباتت منه امرأته»، كما روي عنه أيضًا أنه قال: «من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحل ما حرم الله، وحرم ما أحله الله».

ولكن ذلك الكتاب لم يعثر عليه، حتى يدرس، ونعرف منه مقدار مدى الحيل، أهي توسعة من ضيق بعض القيود المذهبية وتخريج الأحكام في الدائرة الشرعية، بحيث يكون الدين يسرًا لا عسر فيه، أم هي خروج على الدين، وفتح الباب للهروب من الأحكام، وإسقاطها في الدنيا، من غير أن يقوم بالواجب الشرعي فيها؟

لم نجد ذلك الكتاب، ولذلك فقد المصدر الذي يعتمد عليه في معرفة الحيل التي قالها أبو حنيفة، كما دونها هو.

وإن عدم وجود هذا الكتاب، وما حكينا عن أبي حنيفة من إنه لم يدون كتابًا في الفقه، وأن تلاميذه كانوا يدونون بإشرافه أحيانًا - يجعلنا نرجح أنه لم يؤلف كتابًا بهذا الاسم، ويقوي ذلك الترجيح، ويسقط دعوى التأليف أن عبد الله بن المبارك الذي يروون عنه هذا القول، كان من تلاميذ أبي حنيفة الذين يقدرونه حق قدره، وأنه هو الذي بين آراء أبي حنيفة وقيمتها ومكانه من الفقه للأوزاعي بالشام، وأنه مهد للقائهما بدار الخياطين بمكة ومناظرتهما، كما نوهنا من قبل، فمحال أن يكون لأبي حنيفة تلك المنزلة في نفسه، حتى لقد وصفه بأنه مخ العلم، ثم يقول بعد ذلك: «من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحل ما حرم الله وحرم ما أحل الله» وإذا كان الأمر كذلك، فنسبة ذلك القول إليه غير صحيحة، وبذلك

تنهار دعوى أن لأبي حنيفة كتابًا اسمه (كتاب الحيل) من أساسها، لأن تلك الرواية قد انهار عمادها، وقد تبين تجافيها عن الثابت من القول عن عبد الله بن المبارك.

٢٤٠- لم يثبت إذن أن لأبي حنيفة كتابًا في الحيل، ولكن وجدنا أن لمحمد تلميذه كتابًا في الحيل، يغلب على الظن أنه روى فيه ما كان يخرج به ذلك الإمام الأحكام تسهيلا على الناس، حتى لا يكونوا في حرج.

وأن نسبة هذا الكتاب إلى محمد رضي الله عنه، قد أثير حولها الشك منذ العصر الأول، عصر تلاميذ محمد نفسه، فأبو سليمان الجوزجاني ينكر نسبة ذلك الكتاب إلى محمد رضي الله عنه، ويقول: «من قال إن محمدًا صنف كتابًا سماه الحيل فلا تصدقه، وما في أيدي الناس فإنما هو ما جمعه وراقو بغداد، وإن الجهال ينسبون إلى علمائنا رحمهم الله ذلك على سبيل التعبير، فكيف يظن بمحمد رحمه الله أنه سمى شيئًا من تصانيفه بهذا الاسم، ليكون عونًا للجهال على ما يقولون»[1].

وأبو سليمان هذا أحد تلاميذه محمد رضي الله عنه، فإذا أنكر أن يكون لمحمد كتاب بهذا الاسم، فلإنكاره مكان من الاعتبار، ولكن تلميذًا ثانيًا لمحمد من رواة كتبه الذين لهم مكانة، هو أبو حفص يروي ذلك الكتاب، وينسبه إلى أستاذه، ويقول إنه من تصنيفه وتأليفه، ويرجح السرخسي ذلك ويقول إنه الأصح[2].

وليس لنا أن نخالف شمس الأئمة في ترجيحه صحة النسبة، بيد أن في النفس شيئًا، من أن يشك أحد تلاميذ محمد في صحة النسبة إليه، ويحسب أنها من جمع الوراقين ببغداد وإن كان الذي رجح النسبة تلميذًا لمحمد أيضًا، ونحن في حاجة إلى تمحيص الحق فيها.

لقد استبعد أبو سليمان أن يكون لمحمد تصنيف بهذا الاسم، ولو أنه اكتفى بذلك لقلنا إن أبا سليمان ينكر أن تكون التسمية قد وضعها محمد، وعندئذ يكون لنا أن نقول إن مجموعة المعلومات صحيحة النسبة، ولكن التسمية وجدت من بعده، فأبو حفص لما رأى تلك الطائفة من المسائل يصح أن يطلق عليها ذلك الاسم في نظره أطلقه عليها وسماها به،

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ٣ ص٩.

(٢) الكتاب المذكور.

ولكن أبا سليمان يجيب أنها جمع الوراقين فليس لنا حينئذ إلا أن تقول إن الوراقين ببغداد جمعوا ذلك، كما قال أبو سليمان، ووجدوه منسوبًا للإمام محمد، فاستوثقوا من تلك النسبة بأن عرضوا ما جمعوا على أحد تلاميذه وهو أبو حفص فأقره، واتفق مع ما رواه هو عن شيخه، فكان بذلك من مروياته وهو الثقة الأمين في النقل عن شيخه، وفي ذلك التخريج والتوفيق بين أقوال تلاميذ الإمام محمد ما تطمئن النفس به بعض الاطمئنان.

٢٤١- أثر كتاب الحيل عن محمد، وقد علمت ما قيل في نسبته إليه، وانتهينا إلى ترجيح الصحة، وقد عثر على كتاب الحيل هذا منفردًا، ووجدناه فيما لخصه الحاكم الشهيد في الكافي، وشرحه السرخسي في مبسوطه، ومهما تكن نسبة الكتاب، فما فيه من المعلومات يكشف عن نوع الحيل الذي كان رائجًا بين أصحاب أبي حنيفة، ويكشف عن طريقة المخارج التي كان يسلكها أبو حنيفة، وتلقاها عنه تلاميذه، وتدارسوا المسائل على نحوها، وكذلك أثر كتاب في الحيل للخصاف وهو أوسع من كتاب محمد، وأكثر مسائل، وهو يبين وجه التحايل في أنواعها.

فدراسة ما اشتمل عليه الكتابان تكشف عن منهج أبي حنيفة في الحيل، ونوعها، أهي تحلل ما حرم، أم تسهل ما كلف العبد، أم هي بيان التوسعة في الشريعة والاحتياط للحقوق فيها، أم هي ذريعة لإهمال مقاصد الشارع بظواهر الأعمال، وبعبارة أدق وأعم، دراسة هذين الكتابين تكشف عن معنى الحيلة عند أبي حنيفة ومداها.

٢٤٢- وقبل أن نتجه إلى تعرف ما اشتمل عليه هذان الكتابان، أو المأثور من حيل أبي حنيفة بوجه عام نبين ما تطلق عليه كلمة حيلة في عرف الفقهاء متقدميهم، ومتأخريهم.

يقسم ابن القيم ما تطلق عليه كلمة حيل عند الفقهاء إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه، بأن يأخذ الأمر شكل الأمور الشرعية، وتنطبق به عليه النصوص في ظاهر الأمر، والمقصود التوصل إلى ارتكاب محرم، كالحيل على أخذ أموال الناس بالباطل، وكالحيل لجعل ما ليس بشرعي لابسًا المظهر الشرعي كنكاح المحلل، وكبيع العينة، وكاحتيال المرأة على فسخ نكاحها بأن تدعي أنها لم تأذن للولي، وقد كانت وقت العقد بالغة عاقلة، وكاحتيال المرأة على فسخ

نكاحها بأن تدعي أنها لم تأذن للولي، وقد كانت وقت العقد بالغة عاقلة، وكاحتيال البائع على فسخ العقد بادعاء أنه لم يكن مالكا وقت العقد، ولم يأذن المالك بالعقد، وقد قال ابن القيم في هذا القسم: «هذه الحيل وأمثالها لا يستريب مسلم في أنها من كبائر الإثم وأقبح المحرمات، وهي من التلاعب بدين الله، وهي حرام في نفسها لكونها كذبًا، وزورًا، وحرام من جهة المقصود بها، وهو إبطال حق وإثبات باطل».

وكل حيلة تكون وسيلة لإبطال حق تكون حرامًا، ولو كانت الوسيلة حلالا في ذاتها، ولكن الحيلة قد تكون محرمة في ذاتها، لأنها كذب وزور، ولكنها الطريق الوحيد لإثبات الحق، ورد الباطل، كمن ينكر حقًا قد لزمه، ولا طريق لإثباته إلا بالبينة، ولا بينة تشهد، فلجأ إلى الزور، فهل هذه الحيلة تعتبر جائزة، إذ يكون المقصود حلالا والوسيلة حرامًا، فتحل لمشروعية المقصود ولالتجاء من عليه الحق إلى الباطل؟ لقد أجاب عن ذلك ابن القيم بقوله: «هذا يأثم على الوسيلة دون المقصود»،وفي مثل هذا جاء الحديث: «أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك».

القسم الثاني: أن تكون الحيلة مشروعة وما تفضي إليه أمرًا مشروعا، وقد وضعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهرًا، وهي تشمل كل الأسباب الشرعية التي وضعها الشارع، وجعلها سبيلا إلى مقتضياتها الشرعية، والحيلة في هذه الدائرة تكون باتخاذ الأسباب الشرعية، وسيلة إلى الكسب الحلال، بأقصى درجاته، وأبعد غاياته، وهي من التدبير الحسن الذي يحمد فاعله ولا يذم، ومن أفتى بشيء فيها، فقد أفتى بما هو حلال خالص الحل، وعندي أن هذا لا يعد من الحيل على حد تعريف الفقهاء.

القسم الثالث: أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك، بل وضعت لغيره، فيتخذها طريقًا لهذا المقصود الصحيح، أو تكون قد وضعت له، ولكن تكون خفية لا يفطن لها، والفرق بين هذا القسم والذي قبله أن الوسيلة في الذي قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهرًا، فسالكها سالك للطريق المعهود، والطريق في هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره، فتوصل بها إلى ما لم يوضع له، أو تكون مفضية إليه، ولكن بخفاء، ومثال ذلك أن يستأجر شخص دارًا لمدة سنتين، ويخشى أن

يغدر به المؤجر في أثناء المدة، فيحاول فسخ الإجارة بطرق غير محللة، كأن يظهر أنه لم تكن له ولاية الإجارة، أو أن العين كانت مؤجرة لغيره قبل إجارته، فالاحتياط لهذا أن يضمنه المستأجر درك العين المستأجرة، فإذا استحقه أو ظهرت الإجارة فاسدة، رجع عليه مما قبضه منه[1].

٢٤٣- ومن أي نوع حيل المتقدمين من أئمة المذهب الحنفي! لتعرف نوع التحايل الذي يصح أن ينسب إلى أبي حنيفة، ويعتبر أولئك الصحاب قد نقلوا عنه ذلك المنهاج من الفقه، أو اقتبسوه من طريقته، أهو من النوع الذي يعد هدمًا لمقاصد الشارع في التحليل والتحريم، وتفويتًا للغاية السامية التي يرمي إليها الشرع الإسلامي فيما يشرع من أحكام وما يكلف من تكليفات، أم هو من نوع تسهيل هذه المقاصد، وتيسيرها، وتبيين الطرائق للوصول إلى الحقوق الشرعية من غير أن تقف القيود والشروط الفقهية في سبيلها، أو يصعب الوصول إليها في بعض الأحوال، وتكون الحيل في هذه الحال من قبيل دفع ما قد يترتب على تنفيذ بعض الشروط الفقهية المذهبية تطبيقًا دقيقًا من ظلم أو ضياع للحقائق، فتطبق الشروط، وتنفذ الحقوق، من غير شطط، ولا مجاوزة لهدي الإسلام؟

إن الدراسة الفاحصة العميقة لكتاب الحيل والتخارج للخصاف، ولكتاب الحيل لمحمد تنتهي بأن حيل أئمة المذهب الحنفي من النوع الثاني لا من النوع الأول، فهي من القسم الثالث في الأقسام التي ذكرها ابن القيم وبيناها آنفا يحتال بها على التوصل إلى الحق، أو على دفع الظلم بطريق مباحة، لم توضع موصلة لذلك، ولكن قصد بها ذلك التوصيل.

٢٤٤- وقبل أن نخوض في تقسيم هذه الحيل المأثورة، نذكر ملاحظة لاحظناها، وهي تزكي ما قررناه، وتلك الملاحظة هي أننا لم نجد حيلة في باب من أبواب العبادات في هذين الكتابين، إلا حيلة واحدة في الزكاة سنذكرها، وأن إبعاد العبادات عن نطاق الحيل في المأثور عن أولئك الأئمة الأعلام ليدل على أنهم لم يقصدوا بحيلهم مدافعة مقاصد الشرع، والاستمساك بظاهر من التكليفات، إذ إن العبادات أساسها النيات، وهي بين العبد وربه فهو الذي يحاسب عليها، وهو العليم الخبير، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في

---

(١) أعلام الموقعين جـ٣ ص٣٩٤.

الأرض، قد أحاط بكل شيء علمًا، فالحق في العبادات بين العبد والرب، وهو المجازي عليها بما تطوي النفس من نيات، فمن كانت هجرته لله ورسوله، فهجرته لله ورسوله، ومن كانت هجرته لامرأة ينكحها أو دنيا يصيبها، فهجرته لما هاجر إليه.

أما الحيلة التي أثرت في الزكاة، فهي أيضًا من باب تحري الأحق في الأمور، والمقاصد السامية فيها، وهي إذا كان شخص مدينًا لآخر، ولم يجد الدائن أحق بالزكاة من هذا المدين، ووجد أن زكاة ماله أن يترك دينه عليه له صدقة، ولكنه يجد بعض الشروط الفقهية تقف محاجزة بينه وبين غرضه الذي يتفق مع مقاصد الشرع، ولا ينافيها، وذلك الشرط هو أن ينوي زكاة المال عند تسليم الفقير المستحق، ولم تكن ثمة هذه النية لأنه لا تسليم، وقد ذكر الخصاف الحيلة في ذلك فقال:

«أرأيت رجلا له مال على فقير، فأراد أن يتصدق بماله على غريمه، ويحتسب ذلك من زكاته؟ قال: لا يجزئه ذلك من الزكاة، قلت: فما الوجه في ذلك؟ قال: الوجه في ذلك أن يعطيه مقدار ما له عليه من الدين، ويحتسب ذلك من زكاته، فإذا قبضه الغريم، فإن قضاه إياه عما عليه من الدين، فلا بأس بذلك، ويجزئه ما دفع إلى الغريم أن يحتسبه من زكاته، قلت: فإن كان الطالب له شريك (أعني الدائن)، فخاف أن يشركه شريكه، فيما يقبض الغريم من الدين؟ قال: فالوجه في ذلك أن يهب الغريم لصاحب المال بقدر حصته مما عليه، ويقبضه، ثم يدفع إليه، ويحتسب بذلك من الزكاة، فيجزئه ذلك، ثم يبرئه من حصته في الدين، فيبرأ ولا يشركه شريكه»[1].

---

(١) الحيل والمخارج للخصاف ص١٠٣ طبع شاخت ألمانيا، ومعنى القسم الأخير أنه في حالة الشركة بأن كان المدين الفقير مدينًا لاثنين، شركاه في هذا الدين فإنه إذا أعطاه الزكاة بمقدار حصته في الدين، وفي الدين تلك الحصة يشاركه الشريك والاستيفاء، فالحيلة ألا يعطى المدين القدر وفاء، بل يعطيه هبة، والدائن يبرئ بعد ذلك.
ولقد ذكر الخصاف حيلتين أخريين في الزكاة: (أولاهما) إذا أراد أن ينفق الزكاة في كفن ميت ليس له مال، ولا عند ذويه مال، فإنه لا يصح لعدم توافر الشرط، وهو التسليم، والحيلة أن يعطي الزكاة لأهله، ثم ينفقوها هم في التكفين. (ثانيتهما) أن الزكاة لا تسقط إذا أنفق المقدار الواجب عليه في بناء مسجد لعدم شروط التسليم إن أعطاها فقراء تلك الناحية وبنوا المسجد بها أجزأ عنه، ويحتاط الخصاف فيقول: «إن نظر إلى فقراء تلك الناحية، فأعطاهم، فأخذوا فبنوا به المسجد فلا بأس، ولا يدفعه إليهم للبناء، بل يقول: هذه صدقة عليكم، فيجزئه».

٢٤٥- هذه ملاحظة عابرة أبديناها لنؤكد بها أن الحيل عند أئمة المذهب الحنفي الأولين، لم يقصدوا بها إسقاط تكليف، ولا العمل على أن تكون الأعمال تطبق عليها الأحكام الشرعية في ظاهرها، وفي معناها ونيتها تكون مناقضة لمقاصد الشريعة وهادمة للغاية السامية والحكمة من مشروعيتها.

وإن الدراسة الفاحصة الضابطة للحيل المأثورة في كتاب محمد، والخصاف تنتهي بنا إلى أن يضبط هذه الحيل في أربعة: (القسم الأول) في الأيمان، وأكثره في أيمان الطلاق، و(القسم الثاني) في توجيهات من المفتي لمن يستفتيه في العقود، الغرض منها الاحتياط لنفسه بكل أنواع الضمانات لكيلا تضيع حقوق له في المستقبل، أو لكيلا تقع به مضار بسبب العقد، (القسم الثالث) التوفيق بين مقاصد العاقدين المشروعة التي لا إثم فيها، وبين ما يشترطه الفقهاء لصحة العقود وما يقرونه من شروط، وما لا يقر ون، (القسم الرابع) بيان الطريق للوصول إلى الحقوق الثابتة، ولكن يحول بينها وبين الإلزام بها بعض قواعد شرعية تثبت لحماية المبادئ المقررة في الشريعة، ولمنع عبث الناس بالأحكام الشرعية.

٢٤٦- أما القسم الأول، وهو الخاص بالأيمان، فالحيل الخاصة به كثيرة، منها ما هو ثابت بالرواية عن أبي حنيفة نفسه، والغرض منها إيجاد سبيل شرعي للحيلة من الأيمان، إذا كان في الإصرار حرج شديد، إذ لم يبحث عن حيلة شرعية تحل بها الأيمان، وذلك لأن الأيمان في كثير من الأحيان قد تدفع إليها نوبة غضب جامحة، فيقسم بالأيمان المغلظة ألا يفعل كذا، أو يفعل كذا، فإذا سكن من فورة الغضب كان في حرج شديد، فإما الحنث في اليمين، وقد تكون طلاقا، ويمين الطلاق عند فقهاء المذاهب الأربعة معتبرة، وفي إمضائها خطر الفرقة، وفي عدم اعتبارها العشرة المحرمة في نظرهم، فكان الفقيه الذي يبين وجه الحيلة لتحلة هذه اليمين لا يهدم مقصدًا من مقاصد الشرع، ولكن يفرج كربة، ويقيل عثرة لمؤمن، ويوسع ضيقًا، ويدفع حرجًا، فكانت الحيلة مشروعة، وأمرًا مستحسنًا.

ولنضرب لذلك مثلين: (أحدهما) فيما يعم أيمان الطلاق وغيرها والثاني خاص بأيمان الطلاق، فمن الأول ما جاء في كتاب الحيل لمحمد رضي الله عنه أنه لو حلف شخص ألا يشتري ثوبًا من فلان، ثم أراد أن يشتريه من غير أن يحنث في اليمين فإنه يوكل شخصًا

يشتريه له فإنه في هذه الحال لا يحنث، لأن العقد يضاف إلى الوكيل في البيع والشراء، وحقوق العقد ترجع إلى الموكل، والعرف ينصرف في الشراء والبيع إلى من يتولى العقد، والأيمان تفسر على حسب العرف، ويقيد تفسيرها به، فكانت يمينه منصبة على حال توليه العقد بنفسه، ولا يشمل تولي غيره العقد بالنيابة عنه.

ومحمد في هذه الحال كان حريصًا كل الحرص على ألا تكون حيلته هذه لعبًا باليمين أو عبثًا في تفسير ألفاظها، ولذلك يقرر أنه إذا كان الحالف ممن لا يتولى البيع والشراء بنفسه عادة وعرفًا كالخليفة والوالي، فإنه يحنث، ولو اشترى وكيله، لأن يمينه تنصب على شراء وكيله.

ولقد حُكي أن الرشيد سأل محمدًا رحمه الله عن هذه المسألة، فقال: «أما أنت فنعم» يعني إذا كان لا يباشر العقد بنفسه، فجعله حانثًا بشراء وكيله له[1].

وفي هذا نرى أن الحيلة ما كانت لجعل الأمر يسير على حكم الشارع في ظاهر الأمر فقط بل إنها تتجه أيضًا إلى المقصود.

(وثانيهما) من الحيل الخاصة بأيمان الطلاق ذلك ما روي من أن أبا حنيفة سئل من رجل قال لامرأته: «أنت طالق ثلاثًا إن سألتني الخلع ولم أخلعك، وحلفت المرأة بعتق مماليكها، وبصدقة مالها أن تسأله الخلع قبل الليل» هذا هو السؤال، وفيه ترى المرأة والرجل قد اندفعا في القول فهو يحلف بالطلاق الثلاث إن سألته الخلع ولم يخلع، وهي تعلق عتق مماليكها وصدقة أموالها كلها إن لم تسأله الخلع قبل الليل!! إن الطلاق البائن لا محالة واقع، أو عتق المماليك كلها، والصدقة بالمال كله، كلا الأمرين صعب، عندئذ يعمل أبو حنيفة الحيلة لإقالة هذه العثرة من غير إثم ولا منافاة لمقاصد الشرع، فيقول للمرأة: «سليه الخلع» فتقول المرأة لزوجها: «إني أسألك الخلع» فيقول لزوجها قل لها: «قد خلعتك على ألف درهم تعطينيها» فقال الزوج ذلك، فقال أبو حنيفة: «قولي لا أقبل» فقالت: «لا أقبل»، فقال أبو حنيفة: «قومي مع زوجك»، فقد بر كل واحد منكما في يمينه، ولم يحنث»[2].

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ٣ ص٢٣٢.

(٢) الحيل والمخارج للخصاف، طبع شاخت بألمانيا ص٢١٦.

ونرى من هذا أن وجه الحيلة لم يتجاوز تنبيههما إلى أقل مما تنطبق عليه الألفاظ الواردة في اليمين، ولا يتنافى مع غرضيهما، وفي هذا التنبيه قد يسَّر الأمر عليهما، وفرَّج كربتهما، وأبقى الأسرة لا تعبث بها جوامح الغضب، والآراء الفقهية المضيقة.

٢٤٧- والقسم الثاني مما أدرجه العلماء تحت عنوان الحيل، وذكروه من آحادها أن يبين الفقيه عند الإقدام على عقد ما يذكره العاقد من الشروط ليحتاط لأمور مرتبة على العقد، وهي من أحكامه، وقد يستخدمها الطرف الآخر سبيلا للعبث به، وإضراره.

ولنذكر لذلك مثلين يستبين منهما كيف كانت الأوجه التي يذكرها أئمة المذهب الحنفي من الشرع غير متجانفة لإثم.

أحد المثالين في الإجارة: ذلك أنه من المقرر في الفقه الحنفي أن الإجارة تفسخ بالأعذار، ووسعوا في معنى الأعذار جدًّا، حتى اتسع ذلك المبدأ لبعض الذين يعبثون بحق الفريق الآخر، ويعمدون إلى إضراره، فكان بعض الذين يقدمون على عقد الإجارة يجتهدون في الاحتفاظ لأنفسهم، لكيلا يقدم العاقد على طلب الفسخ لعذر إلا إذا كان في ضرورة تلجئه لذلك الفسخ، وقد ذكرت الحيلة لذلك في كتاب الحيل، وهي أن تجعل الأجرة في المدد الأولى للعقد قليلة، وفي المدد الأخيرة كبيرة، فمثلا إذا كان العقد لمدة ثلاث سنوات، تجعل أجرة السنة الأولى عشرين، والسنتين الأخريين مائتين مثلا، ففي هذه الحال لا يقدم المؤجر على طلب الفسخ لعذر، إلا إذا كان في حال ضرورة ملجئة، أو قريبة منها، لأن ارتفاع الأجرة في السنتين الأخريين يغريه بإبقاء العقد إلى نهاية المدة، فلا يفسخ إلا إذا كان ثمة سبب موجود يدفع ذلك الإغراء، ويزيل أثره من النفس.

ولكن قد ذكر المبسوط أنه قد يرفع الأمر إلى بعض القضاة الذين يأخذون رأي ابن أبي ليلى وهو أن الأجرة مهما يكن توزيعها على المدة في أثناء إنشاء العقد فإنها توزع على المدة كلها بمقادير متساوية، فلا يكون في هذه الحيلة فائدة، والأحوط أن تجعل على صفقتين صفقة بالمدد الأولى بأجر قليل، وصفقة في المدد الأخيرة بأجر كبير[1]، فإن فسخ في الأولى كان الضرر عليه ولا ضرر على المستأجر، وكذلك إن فسخ في الثانية.

(١) المبسوط جـ٣٠ ص٢١٦.

المثال الثاني - أن يطلب شخص إلى آخر أن يشتري دارا لنفسه، ويعده بأنه إذا تم الشراء يشتريها منه بربح يرغب في مثله بأن يقول له: اشترها، وثمنها ألف، وإن اشتريتها، فسأشتريها منك بألف وخمسمائة، وليس للمأمور رغبة في ذات الشراء، وله عنه غناء، ويخشى إن اشتراها لنفسه يبدو لمن أمره بالشراء ألا يشتري فتبقى الدار ملكه، وليس له رغبة في ذلك، ولا يرى فيها ما يدر عليه الخير، فذكروا أن وجه الحيلة في الاحتياط لنفسه، أن يشتريها من مالكها على أنه بالخيار مدة معلومة[1] ويكون له بذلك مدة الخيار الحق في أن يبيعها، فإن اشتراها في المدة بت البيع، وتم له الربح، والخلاص من الدار، وإن لم يشتر الآمر في أثناء مدة الخيار فسخ البيع ورضي من الغنيمة بالسلامة.

هذا هو القسم الثاني، ولا ترى فيه تعطيلا لمقصد من مقاصد الشارع، ولا هدمًا لمبدأ من مبادئه، ولكن ترى فيه إرشادًا لما يكون فيه محافظة على حقوق الشخص من أن يعبث بها في المستقبل، وليس ذلك الإرشاد إلا تطبيقًا للأحكام الفقهية المقررة في العقود في أفق عملي، وبيانًا للطريق الذي ينتفع به الناس من هذه المقررات.

٢٤٨- أما القسم الثالث من الحيل، وهو الحيل التي يقصد بها الجمع بين بعض المقاصد الشرعية، وأحكام العقود التي ينص عليها الفقهاء في المذهب الحنفي، فذلك لأن الشروط التي يجيز الفقهاء اشتراطها في العقود محدودة، مرسومة في دائرة قد تضيق عن بعض الحقوق التي يرغب فيها بعض العاقدين، ولو شرطوا شروطا لصيانتها لفسد العقد أو ألغيت، ولم يلتفت إليها، فكان الأئمة الأولون في ذلك المذهب يذكرون وجه الحيلة لمن يكون لهم رغبة في اشتراط شرط، والفقه لا يقره، ولكن الاحتياط يوجب التزام مؤداه، ولنضرب لذلك مثلين:

أحدهما: رجل يريد أن يدفع ماله لآخر مضاربة[2]، ولكنه لا يؤمن أن يعبث صاحب العمل بالمال معتمدًا على أنه أمين، والأمين لا يضمن، وشرط الضمان في العقد شرط غير صحيح فيكون الشخص بين أمرين، إما يضارب، وفي ذلك ضرر به، وضرر بالآخر،

---

(١) المخارج والحيل للخصاف ص١٩٢.

(٢) عقد المضاربة عقد شركة يجعل المال على شخص، والعمل على الثاني على أن يكون الربح بينهما معلومًا على سبيل الشيوع، وما ينقص من رأس المال، فعلى صاحبه.

إذ فيه حرمان لنفعهما، وإن قدم المال من غير ضمان كان ماله عرضة للضياع، فقالوا: إن وجه الحيلة في هذه الحال أن يقرضه رب المال المال إلا درهمًا ثم يشاركه بذلك الدرهم فيما أقرضه، على أن يعملا، فما رزقهما الله تعالى من شيء فهو بينهما على كذا، وهذا صحيح، لأن المستقرض بالقبض يصير ضامنًا للمقرض متملكا، ثم الشركة بينهما مع التفاوت في رأس المال صحيحة، فالربح بينهما على الشرط كما قال علي رضي الله عنه، والربح على ما اشترطا، والوضيعة على رب المال، ويستوي إن عملا جميعًا، أو عمل به أحدهما فربح، فإن الربح يكون بينهما[1].

هذه حيلة لضمان المضارب رأس المال، وهو أمر يقرر الفقهاء أنه غير جائز، وأن اشتراطه غير صحيح، ولكن قد تمس إليه الحاجة، فكانت هذه الحيلة عند الحاجة والضرورة، وما كان الحكم بعدم الضمان أمرًا منصوصًا عليه في كتاب أو سنة، وإنما هو أمر اجتهادي للمصلحة، فإذا كانت المصلحة الخاصة بين العاقدين في الضمان، فلماذا لا نعمل الحيلة لإجازته، ولقد كنا نود أن يجيز الفقهاء اشتراط الضمان، ولكنهم لم يجيزوه لتسير قواعدهم على اطراد، وهكذا اضطروا لهذه الحيلة الشرعية.

المثال الثاني: في الصلح إذا اشتراط ضمان شخص معين لبدل الصلح قد يقبل، وربما لا يقبل، فإن هذا الشرط يفسد الصلح لما فيه من غرر، وذلك لأن الصلح مبادلة، وعقود المبادلات تفسدها الشروط التي يكون لأحد العاقدين منفعة فيها، وفيها غرر، وقد اضطروا أن يوجدوا حيلة لذلك إذا مست الحاجة إليه، وذلك أن يكون الكفيل حاضرًا، فيضمنه، لأنه لا يصح العقد مع هذا الشرط لوجود الغرر فيه، وهو أنه لا يدري أيضمن الكفيل أم لا يضمن، فإذا ضمنه فقد انعدم معنى الغرر، وإن لم يكن حاضرا فالحيلة أن يصالحه على أن فلانا إن ضمن المال فالصلح تام، وإلا فلا صلح بينهما، فإذا كان العقد بهذه الصفة كان تمام الصلح بقدر ما ضمن ولا يبقى غرر إذا ضمن[2].

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ٣ ص٢٣.

(٢) المبسوط جـ٣ ص٢٢٤، وهذا المذكور نص عبارته، ويجب أن نقر لكي يستقيم الكلام مع القواعد العامة للعقود أن العقد لا وجود له قبل تحقيق الضمان لأنه معلق، وعند حضور الضامن ينشأ العقد والضمان بصيغة جديدة.

وهكذا تجد هاتين الحيلتين كانتا للتخلص من بعض قيود العقود الاستنباطية التي لا تكون متفقة مع المصلحة والحاجة في بعض الأحوال، فتضطر الحاجة إلى التحايل، لكي يكون العقد متفقًا معها، وغير مفوت مصلحة ولا غرضًا مشروعًا.

٢٤٩- القسم الرابع - أن تكون الحيلة للإلزام بحق تحول القواعد الفقهية دون ثبوته، وإذا كان الحكم الديني والخلقي تابعا للمقاصد والأغراض فالحيلة في هذه الحال تكون هي الأمر الديني الخلقي الفاضل، لأنها تكون لتوصيل الحق إلى أهله وللحيلولة دون ضياعه، ولنضرب لذلك ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: أنه من المقرر الثابت أن المريض مرض الموت لا ينفذ إقراره لوارثه بدين إلا بإجازة الورثة، فإذا كان لزوجه أو لأحد من سائر ورثته دين حقيقي، ولا سبيل لإثباته إلا الإقرار، والورثة ربما لا يجيزونه، أو في الغالب لا ينفذونه، فالأمر حينئذ يؤدي لا محالة إلى ضياع حق الوارث، وإلى موت المريض، وذمته مشغولة بهذا الدين، وهو مسئول عنه أمام الله، وفقه الفقهاء يحول بينه وبين براءة ذمته، بأداء الحق إلى أهله، ولبراءة ذمته، إما أن ينقض الفقهاء قاعدتهم، وقد وجدت للاحتياط للورثة، حتى لا يؤثر بعضهم على بعض بأكثر مما قسم الله سبحانه وتعالى، ووقوع ذلك لكثير من المرضى، فنقضها هدم لذلك الاحتياط الذي لا بد منه لحماية نظام الميراث، فلم يبق إلا أن يعمل الأئمة الحيلة ليثبت الحق الذي يخشى عليه الضياع، ولتبرأ ذمة المريض أمام الله، ويحمي في الوقت نفسه نظام الميراث الذي شرعه الله سبحانه وتعالى.

والحالة في ذلك قد ذكرها الخصاف في كتاب الحيل والمخارج، ونصه: «إن كان لامرأة المريض عليه دين مائة دينار أو أكثر.. الحيلة في ذلك أن تأتي المرأة برجل تثق به فيقر المريض، ويشهد على نفسه أن امرأته كانت وكلته بقبض مائة دينار كانت لها على فلان هذا، وأنه قبض ذلك لها من فلان هذا، فإذا أشهد على نفسه بذلك لم يقبل إقراره للمرأة بهذا لتأخذه من ماله، ولكن للمرأة أن ترجع بذلك على الرجل الذي أقر المريض أنه قبض ذلك منه، ويرجع الرجل على الميت بما أقره بأخذه للمرأة منه، لأنه يقول قد أقر الميت أنه أخذ مني ما كان لهذه المرأة ولم أبرأ بقوله، وقد رجعت به المرأة علي، فلي أن أرجع به في ماله،

فيكون ذلك له، فإن خاف هذا الرجل أن تلزمه يمين في ذلك، ينبغي للمرأة أن تبيع من هذا الرجل ثوبًا بهذه المائة، فإن لزمته في ذلك يمين، كان قد حلف بارًّا[1].

وترى من هذا المثال أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق، وقد حالت دون الوصول إليه القواعد الفقهية التي استنبطت للاحتياط لحق الورثة، ولمنع المريض من أن يقسم التركة قسمة ضيزى، بدل قسمة الله العادلة.

المثال الثاني: امرأة طلقها زوجها، ولها عليه دين بغير بينة، فحلف ما لها عليه حق، فأرادت أن تأخذه منه، وفي هذا السبيل احتالت فأنكرت أن عدتها قد انتهت، حتى تمضي مدة تأخذ بها من النفقة الزائدة ما يعادل الدين، فأقر أئمة المذهب الحنفي ذلك الاحتيال، وقالوا: «يسعها ذلك، لأنها لو ظفرت بجنس حقها كان لها أن تأخذه بغير علمه، فكذلك إن تمكنت من الأخذ بهذا الطريق، وهذا لأن هذا الزوج، وإن كان يعطيها بطريق نفقة العدة، فهي إنما تستوفي بحساب دينها، ولها حق استيفاء مال الزواج بحساب دينها، على أي وجه كان منه، فإن حلفها القاضي على انقضاء عدتها، فحلفت تعني به شيئًا غير ذلك وسعها، وقد بينا أنها متى كانت مظلومة تعتبر نيتها، فإذا حلفت ما انقضت عدة، تعني بها عدة غيرها، وسعها ذلك»[2].

وترى من هذا أيضًا أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق، لا لتضييع حق غيره.

المثال الثالث: وهو ما يروى في كتب المناقب وغيرها عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وهو من قبيل التحايل على اختيار الأنسب والأوفق، والأليق، والأكثر ملاءمة مع أحوال الأسرة، وتنظيم العلاقة بين آحادها، فقد روى الخصاف أنه قد سئل أبو حنيفة عن أخوين تزوجا أختين، فزفت امرأة كل واحد منهما إلى الآخر، فدخل بها، ولم يعلموا بذلك حتى أصبحوا.. فقال أبو حنيفة: يطلق كل منهما امرأته تطليقة ثم يتزوج كل واحد المرأة التي دخل بها ساعة يطلقها زوجها[3].

---

(١) الحيل والمخارج للخصاف ص١٠١.

(٢) المبسوط جـ٣ ص٢٣٨، والجزء الأخير يشير إلى أن المقرر في باب الحلف أن من حلف أن ينوي شيئًا غير الظاهر بين يدي القضاء لا يأثم إن كان مظلومًا، ويأثم إن لم يكن كذلك لأنه يضيع حق غيره، والمظلوم يسعى في رفع الظلم عنه.

(٣) كتاب المخارج ص٦٩.

٢٥٠- هذه هي الأقسام التي هدانا إليها تتبع الحيل المختلفة في كتابي: محمد والخصاف، وهذه أمثلة تعطي للقارئ صورة واضحة لها، لا يحاولون أن يهدموا بها قاعدة من قواعد الفقه، بل ليشدوا الناس إلى أحسن طريق لتطبيقها، وتيسير الأمور على من يكون في ضيق قيودها، وليتبين طريق الوصول إلى الحق، إن كانت القواعد تحاجز دونه.

ولم يقصد الذين نهجوا في الفقه الحنفي منهج الحيل الذي ابتدأ به أبو حنيفة هدمًا لمقاصد الشارع، بل معاضدتها بحيلهم ومناصرتها، وقد رأيت فيما سقنا من أمثلة، كيف كان أبو حنيفة ومن تبعه يتحررون أن يكونوا في حيلهم مسهلين لمقاصد الشارع لا أن يكونوا محاربين، وتسهيل الأحكام الشرعية مما يتفق مع أغراض الإسلام لأنه يسر لا عسر فيه.

٢٥١- ولقد وجدنا خلافًا بين أبي يوسف، ومحمد في جواز الحيلة لتفويت الشفعة على الشفيع، ولم يذكروا لأبي حنيفة رأيًا في ذلك، ولنذكر الرأيين الذين رويا، ومنهما تعرف كيف كان الذين تلقوا منهاج الحيل عن أبي حنيفة يتحرون كل التحري في أن تكون الحيلة غير مفوتة غرضًا من أغراض الشارع، وإلا ما أثير ذلك الخلاف حول جواز الحيلة في الشفعة.

يقول أبو يوسف: إن التحايل لإسقاط حق الشفيع في الشفعة، أو لإضعاف رغبته بذكر ثمن كبير يعلنانه، والثمن الحقيقي يخفيانه - لا بأس به إذا كان ذلك قبل الشفعة، أما محمد فقد قال: إن ذلك مكروه أشد الكراهة.

ووجهة محمد في قوله ظاهرة، ولأن من يتحايل لإسقاط الشفعة إنما يتحايل لإسقاط أمر شرعه الله سبحانه وتعالى، وذلك لا يجوز، ولأن من يتحايل لإسقاط الشفعة إنما يضيع حقًا لغيره، قد أعطاه الشارع له، والاعتداء على حق الغير لا يجوز، وأن الشارع إذ شرع الشفعة إنما شرعها لدفع الضرر عن الشفيع، فمن يحاول إسقاطها فإنما يسهل الضرر، وذلك لا يجوز.

أما وجهة أبي يوسف في اعتباره التحايل لإسقاط الشفعة قبل طلبها أمرًا لا بأس به فهي أن التحايل لإسقاط الشفعة إنما يحاول أن يدفع الضرر عن نفسه، وما من بأس

على من يعمل لدفع الضرر عن نفسه، أما وجه الضرر الذي يدفعه، فهو أن أخذ الدار منه بغير رضاه، وقد دخلت في ملكه ضرر لاحق به، فالعمل على منعه عمل مشروع، والضرر الواقع على الشفيع قلل طلبه ضرر احتمالي من كل الوجوه، إذ إن الشفيع يجوز أن يرى في ذلك المشتري ما يتضرر منه، ويجوز ألا يرى، وإذا توقع الضرر منه فيجوز أن يقع، ويجوز ألا يقع، ولا مانع من دفع ضرر واقع بالمشتري، ولا محالة، ولو ترتب عليه إسقاط حق فيه دفع لضرر احتمالي.

٢٥٢- ولقد ذكر صاحب المبسوط أن الحيلة لمنع وجوب الزكاة على ذلك الخلاف بين أبي يوسف ومحمد، والحيلة لمنع وجوب الزكاة تكون مثلا بالتصدق بقدر يجعل النصاب أقل، قبل أن يتم حولان الحول، فإن أبا يوسف جوز ذلك، ومحمد منعه، ويقول السرخسي عن أبي يوسف ما نصه: «استدل أبو يوسف على ذلك في الأمالي قال: أرأيت لو كان لرجل مائتا درهم فلما كان قبل الحول بيوم تصدق بدرهم منها، أكان هذا مكروها، وإنما تصدق بالدرهم حتى يتم الحول وليس في ملكه نصاب فلا يلزمه الزكاة، ولا أحد يقول: إن هذا يكون مكروهًا أو يكون فيه آثما[1]».

ولم يؤثر عن أبي حنيفة قول في التحايل لمنع وجوب الزكاة، وإن ورعه وتقواه، وتشدده في الدين ليمنعه من أن يحتال في أمر يتصل بالعبادة، وإن في النفس شيئًا كثيرًا من نسبة هذا الكلام إلى أبي يوسف رضي الله عنه، فإنه أنزه في نفسه ودينه من أن يسهل على الناس منع ذلك الواجب الذي قاتل عليه أبو بكر رضي الله عنه، ففي رواية الأمالي هذه شك كبير، وليست كتب الأمالي من كتب الدرجة الأولى في الرواية.

---

(١) المبسوط جـ٤ ص٢٤٠ هذا نص ما قاله صاحب المبسوط، وإني أتردد كل التردد في قبول رواية الأمالي عن أبي يوسف رحمه الله بل أرفضها، والأمالي ليست في قوة ظاهر الرواية، وليست من كتب الدرجة الأولى التي لا يشك في نسبة ما فيها إلى أبي يوسف رضي الله عنه، ونستبعد كل الاستبعاد أن يكون أبو يوسف ممن يتحايل لمنع وجوب عبادة من العبادات، ويجب التنبيه إلى أمرين: (أحدهما) أن الكلام في حيلة الزكاة هو في منع وجوبها، لا في إسقاطها بعد وجوبها، فإن ذلك لم يقله أحد من الأئمة الأعلام، (ثانيهما) أنه لم يؤثر عن أبي حنيفة شيء في التحايل، لمنع وجوب الزكاة أو إسقاط حق الشفعة، فحيل أبي حنيفة رضي الله عنه بعيدة عن مظان الريب.

٢٥٣- ذكرنا هذه الطائفة من الحيل التي تنسب إلى أبي حنيفة أو يحتمل أن يكون قد أخذ بها، أو أرشد إليها، أو أقرها ولم يعتبر فيها من بأس، وذكرنا بعض الحيل الغريبة التي تنسب إلى أبي يوسف رضي الله عنه، وبينا رأينا فيها.

وقد رأيت أن أبا حنيفة ما روئ عنه أحد حيلة كان فيها يحاول هدم مقصد من مقاصد الشرع، أو حكم من أحكامه، بل كانت حيله رحمه الله للتوسعة، ومنع الضيق مبينًا بها أوجه اليسر في الأحكام الشرعية.

ولكن بعض العلماء الأوروبيين الذين تصدوا للكلام في الحيل قالوا في الدافع إليها إن فقهاء المسلمين كانوا ينزعون فيما يستنبطون من أحكام فقهية نزعات مثالية يبغون المثل العليا، ولكن العمل كان يسير في طريق لا تتفق مع تلك المثل فابتكروا طريقًا للتوفيق بين تلك المثل، والحياة العملية، وما يطيقه الناس من تكليفات، فكانت الحيل الشرعية.

ثم قرروا فيما قرروا أن الحيلة في الإسلام تماثل التقية، وهي إنكار الإسلام، أو القيام بعمل غير إسلامي خشية أن ينزل به عذاب شديد من حكومة غير مؤمنة وهو أمر مباح عند الضرر، فكانت الحيلة من هذا القبيل.

فالحيلة في نظر هؤلاء المستشرقين عمل يوافق في شكله، ومظهره مطالب الشرع وهو في نتيجته احتيال على الخروج من سلطان الشرع، وتفويت أحكامه.

٢٥٤- هذه نظرة أولئك العلماء الأوروبين إلى الحيلة، وهي تتفق إلى حد كبير مع الحيل التي ابتدعها المتأخرون للتخلص من الأحكام الشرعية، مع اتفاقها في ظاهر الأمر مع أوامر الشارع ولكنها لا تنطبق على الحيل المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه الأولين، فإن حيلهم كانت للوصول إلى الحق أحيانًا ولتتفق قيودهم التي قيدوا بها العقود وأحكامه مع المقاصد الشرعية، لا لتجافيها وتنأى عنها، وللتيسير على الناس ومنع الحرج إذا ضيقوا على أنفسهم بأيمان أقسموها، وكانت لإرشاد الناس إلى الشروط الشرعية التي يحتاطون بها لحقوقهم وحمايتها، من العبث.

فحيل أولئك الأئمة الأجلاء ما كانت لهدم مقصد الشارع، وجعل الظاهر فقط موافقًا، بل كانت لتحقيق الأغراض الشرعية وتسهيلها، وتيسير التكلف، ودفع الحرج، فكانت فقهًا جيدًا وتطبيقًا مرنًا لقواعد العقود وشروطها، قد سهله العرفان الكامل لأحوال الناس، وما يصلح لها.

وكانوا يجتهدون في ألا يكون في حيلهم ما يهدم مقصدًا شرعيًا، وقد رأيت اختلافهم في الحياة لإسقاط الشفعة قبل المطالبة بها، وكيف كان محمد يباعد الحيلة دونها، وأبو يوسف إذ يقرر جواز الحيلة يشدد في ألا تكون قبل ثبوت الحق بمطالبة الشفيع.

المذهب الحنفي ونموه

٢٥٥- المذهب الحنفي الذي تلقته الأجيال، وتدارسه العلماء، وخرَّجوا المسائل على ما استنبط من أصوله، ليس هو أقوال أبي حنيفة وحده، ولكنه أقواله وأقوال أصحابه، وإن شئت فقل أقوال مدرسة أبي حنيفة التي كانت بالكوفة ثم انتقلت بعد موته على يد تلميذيه أبي يوسف ومحمد إلى بغداد.

ولماذا كان ذلك المزج، فلم يتميز مذهب له قائم بذاته، كما تميزت أقوال مالك، وكما تميزت أقوال الشافعي من قبل؟ لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت المذهب الحنفي هو ذلك المزيج من الآراء التي لأبي حنيفة ولأصحابه، وبين المعاصرين له من فقهاء العراق، كعثمان البتي، وابن شبرمة وابن أبي ليلى، فإنه يذكر - في ضمن كتب ذلك المذهب - أقوالا لأولئك الفقهاء، وإن لم تكن من المذهب على التحقيق.

(أ) وإن من هذه الأسباب أن أقوال الإمام عندما رويت لم ترو مفصولة متميزة بحيث يمكن استخلاص أقوال الإمام منفردة، وتكوين وحدة فكرية خالصة له من كل الوجوه من غير اقتران أقوال الصحاب به، فإن الإمام محمدًا رضي الله عنه جمع أقوال فقهاء العراق، فلم يجمع أقوال أبي حنيفة وحده، ولم يفصل آراءه عن آراء غيره من أصحابه، وبعض معاصريه، بل ألقى بالفروع والحلول ما بين متفق عليه، ومختلف فيه، فجاءت الأجيال، وتوارثت تلك المجموعة الفقهية، التي تجمع أقوال فقهاء العراق في الجملة، وأقوال أبي حنيفة وتلاميذه خاصة، ونهج مثل ذلك المنهج غير الإمام محمد ممن روى فقه أبو حنيفة، وإن أرادوا ذكر خلاف بعض الأصحاب الذين لم يعن محمد في كتب ظاهر الرواية بذكر خلافهم، إذ لم يذكر فيها مثلا خلاف زفر، وهكذا نجد الرواية لآراء أبي حنيفة تذكر مخلوطة بالرواية عن غيره، وممزوجة بها، وعلى ذلك النهج تدارس العلماء تلك الآراء وسموها المذهب الحنفي، واختاروا للنسبة اسم كبير أولئك الأئمة وشيخهم.

(ب) ومن الأسباب أيضًا ما كان يعمد إليه أبو حنيفة عند دراسته المسائل العلمية المختلفة، واستخلاص حكم الوقائع، أو الأمور الفرضية، إذ إنه كان يعرض المسائل، ويسمع آراء تلاميذه ويجادلهم، ويجادلونه ويتنازعهم القياس وينازعونه، ويفرضون

الحلول، ويتفقون على واحد منها أحيانًا، ويتخالفون أحيانًا، ويظهر أنه كان رحمه الله تعالى لشدة ورعه، وإيمانه بالحق، واحترامه لحرية الرأي، كان يدعو تلاميذه أن يأخذوا بما يتجه إليه الدليل، ولقد كان أبو يوسف يدون آراء أبي حنيفة كما علمت، ويدون آراءه، فانتقلت تلك الآراء وكانت هي مجموعة هذه الدراسة، وكانت ثمرات تلك المدرسة الفقهية، فالمذهب الحنفي على ذلك هو مذهب هذه المدرسة التي تتدارس، وتتذاكر، وتستنبط الحلول، فيختلف العلماء فيها أو يتحدون، ومهما يكونوا في اختلافهم أو اتحادهم فهم مدرسة واحدة صارت في الأجيال من بعد مذهبًا واحدًا.

(جـ) ولم تكن الرابطة الجامعة بين آراء أولئك الأعلام هي تلك الصحبة التي جعلت آراء كل واحد معروفة عند الآخر، بل إن التلمذة، ثم الصحبة، ثم تدارس الأقوال من بعد، جعل تلك الأقوال مهما تختلف أو تتحد تنتهي إلى أصول واحدة، فالأصول التي كان يسير عليها أبو حنيفة هي نفس الأصول التي ارتضاها تلاميذه في حياته أو من بعده، على اختلاف يسير في بعضها، واختلاف في تطبيقها، فأبو يوسف مثلا بما درسه من بعد من حديث، وما أكثر من رواية بسبب تلاقي فقهاء الرأي والحديث وامتزاج المدارس الفقهية المختلفة، كان أكثر استدلالا بالحديث من شيخه، وأخذ بأحاديث لم يأخذ بها شيخه، وكذلك الشأن في محمد رضي الله عنه، وليس منشأ ذلك الاختلاف في أصل الاستدلال بالحديث، بل منشأ ذلك العلم بحديث لم يعلم به أبو حنيفة، أو الثقة برواة لم يثق بهم.

ولقد كان اتحاد الأصول سببا ثالثا من أسباب ذلك المزج الذي جعل مجموعة تلك الآراء مذهبا واحدًا.

٢٥٦- ولقد يحسب بعض الفقهاء أن أقوال أبي يوسف ومحمد وغيرهما إن هي إلا اختيار من أقوال لأبي حنيفة، لأنه كان رحمه الله لشدة ورعه يفرض في المسألة فروضًا مختلفة، ويختار من بينها فرضًا يرجح لديه، ويرد الفروض الأخرى، ويختار رأيا ويعدل عنه، فزعم أولئك الفقهاء أن أقوال الأصحاب ما هي إلا أقوال لأبي حنيفة قد عدل عنها.

وقد حكى صاحب الدر المختار عن أبي يوسف أنه قال: «ما قلت قولا خالفت فيه أبا حنيفة، إلا قولا قد قاله».

وروي عن زفر أنه قال: «ما خالفت أبا حنيفة في شيء إلا قد قاله».

وجاء في الحاوي «وإذا أخذ بقول واحد منهم يعلم قطعًا أنه يكون به أخذًا بقول أبي حنيفة، فإنه روي عن جمع أصحابه الكبار، كأبي يوسف، ومحمد، وزفر، والحسن أنهم قالوا: «ما قلنا في مسألة قولا، إلا وهو روايتنا عن أبي حنيفة، وأقسموا عليه أيمانًا غلاظًا، فلم يتحقق إذن قول في الفقه ولا مذهب إلا له كيفما كان، وما نسب إلى غيره إلا بطريق المجاز».

هذا ما جاء في الحاوي، وأحسب أن هذه مبالغة، فما كانت أقوال أبي يوسف كلها، وأقوال محمد كلها على ذلك النحو، إنه بذلك يكاد يجردهم من صفات المجتهدين المستقلين، بل يكاد يفني شخصياتهم بجوار شخصية شيخهم، حتى إنه ليعد نسبة الأقوال إليهم على سبيل المجاز، لا على سبيل الحقيقة.

إن أبا حنيفة بلا شك كان في أثناء استنباطه يفرض أحيانًا عدة حلول للمسألة التي يستنبطها بالقياس أو الاستحسان، وينحي بعض الفروض التي لا يراها تستقيم مع معاملات الناس، أو لا تضبط بوجه من أوجه القياس، أو لا تتفق مع مقاصد الشارع في نظره، وقد يخالفه تلاميذه في حياته، أو من بعده في بعض هذه الحلول التي استبعدها، فلا يصح في هذه الحال أن يقال إنهم بهذا يختارون قولا قد قاله، أو رأيًا قد ارتآه، ثم أعرض عنه.

وقد يكون اختيار أبي يوسف أو محمد أو زفر لرأي قد ارتآه فعلا أبو حنيفة، ولكنه عدل عنه، وحينئذ يكون ذلك القول بمثابة المنسوخ من أقواله، فإذا اختار أحد من أصحابه الفتوى به لا يكون ذلك أخذًا بقوله، بل يعد قد خالفه مرتين، خالفه في عدم الأخذ برأيه الجديد أولا، ثم خالفه في حكمه بأن ما عدل عنه ما كان يصح العدول عنه ثانيًا، ومن خالف هذه المخالفة لا يصح أن يقال إن إسناد الرأي إليه على سبيل المجاز، لا على سبيل الحقيقة.

وإن مخالفة بعض أصحابه قد يكون سببها أنهم اطلعوا على حديث من بعد وفاته لم يعلم في حال حياته، فكيف يقال حينئذ إن هذا قول له، وأنه لا ينسب إليهم على سبيل

المجاز، ولقد حاول ابن عابدين أن يعد ذلك قولا له، ولكن لم يحاول تجريدهم من نسبته إليهم إلا على سبيل المجاز، فقال: «إن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه، صار ما قالوا قولا له لابتنائه على قواعده التي أسسها لهم، فلم يكن مرجوعًا عنه من كل وجه، وقد صح عن أبي حنيفة أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي، وقد حكى ذلك الإمام ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة، ونقله أيضًا الإمام الشعراني عن الأربعة»[1].

٢٥٧- وإن الحق الذي نراه هو أن أصحاب أبي حنيفة كانوا من المجتهدين المستقلين، وكان كل واحد منهم صاحب رأي مستقل يقارب رأي شيخه أو يباعده، وإن كان المنهج في جملته متقاربًا، وإنك تقرأ كتب أبي حنيفة فترى الخلاف في كثير من الآراء، وإن كان لا يتناول الأصول، فقد وجد في كثير من الحلول، ومثل ذلك كتب الإمام محمد، وليس ذلك صنيع التابع الذي يختار من آراء شيخه ولا يعدوها، حتى تكون نسبة الآراء إليه على سبيل المجاز.

وإنك إن استقريت كتب الفقه ورجعت إلى أمهات المسائل الفقهية التي اشتهر فيها الخلاف بينهم كخلافهم في لزوم الوقف، والحجر على السفيه، والحجر على المدين ونحو ذلك ترى اختلاف النظر واضحا، حتى إنه يكاد يكون اختلافا في المنهج في خصوص المسائل المذكورة، وهكذا... فمن التهجم على الحقائق سلبهم شخصيتهم الفقهية لتفنى في شخصية الإمام.

وما كان خلط أقوال شيخهم بأقوالهم في كتبهم، إلا لحرصهم على اطلاع المتفقهين على وجوه النظر المختلفة للمسائل، ولاتحاد الأصول في الجملة كما بينا، ولعناية فقهاء العراق منذ عهد أبي حنيفة أو قبله بدراسة الفقه ليستطيع المتفقه دراسة الآراء بمعرفة مقابلها، حتى لقد كان أبو حنيفة يقول: «إن أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس».

٢٥٨- ولم يكن أصحاب أبي حنيفة وحدهم هم الذين اختلطت أقوالهم بأقواله، بل جاء من بعدهم من أضاف أقوالا أخرى لم تكن في المأثور عنه وعن أصحابه، بعضها اعتبر من المذهب الحنفي، وبعضها لم يعتبر منه، وبعضهم رجح بعض الأقوال على بعض، وهكذا

(١) رسم المفتي ص٢٤.

كثر الاختلاف، وكثر الترجيح، وكان ذلك كله مبنيًا على أصول دقيقة محكمة، وفي ضوابط بينة، وبذلك نما المذهب، واتسع رحابه لملابسات الزمان، ومعالجة عامة الأحوال.

ونستطيع أن نلخص عوامل النمو في ثلاثة أمور، تضافرت، فكانت سبب زيادته.

وهذه العوامل الثلاثة هي: المجتهدون والمخرجون فيه، وكثرة الأقوال المأثورة عن الإمام وأصحابه رضي الله عنهم ومرونة التخريج فيه، واعتبار أقوال المخرجين، ولنخص كل واحد من هذه الأمور بجملة مبينة أو مفصلة بعض التفصيل.

١- المجتهدون والمخرِّجون في المذهب

٢٥٩- يقسم ابن عابدين الفقهاء إلى سبع طبقات:

الطبقة الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع الذين يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة، وليسوا تابعين لأحد في اجتهادهم، سواء أكان ذلك في الأصول التي يبنى عليها الاستنباط، أم في الحلول الجزئية المستخرجة من الأصول العامة، هؤلاء كالأئمة الأربعة والأوزاعي، والليث بن سعد، وغيرهم من الأئمة الأعلام، فهم لم يقلدوا أحدًا، لا في دليل، ولا في الأصل العام الذي يقيد الاستدلال ولا في الفروع الجزئية التي تستنبط حلولها بالتطبيق للأصول العامة، وإن توافقت الأصول، فليس ذلك للتقليد بل للإقناع، مع الاستعداد للمخالفة، إن لم يتوافر ذلك الإقناع.

ولا شك أن شيخ المذهب أبا حنيفة هو من هذا الصنف من الفقهاء، ولكن أيعد أصحابه أبو يوسف، ومحمد، وزفر، ومن في طبقتهم من ذلك الصنف من المجتهدين؟

لقد عدهم ابن عابدين تابعًا لبعض الكتاب في المذهب الحنفي من الصنف الثاني لا من هذه الطبقة، فعدهم من طبقة المجتهدين في المذهب، لا من طبقة المجتهدين المستقلين، فقال: «طبقة المجتهدين في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها أستاذهم، فإنهم خالفوه في بعض أحكام الفروع، لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول»[1].

---

(١) شرح رسالة رسم المفتي ص١١.

وهذا الكلام فيه نظر، فإن أبا يوسف ومحمدًا وزفر، وغيرهم من الأصحاب كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي كل الاستقلال، وما كانوا مقلدين لشيخهم بأي نحو من نواحي التقليد، وكونهم درسوا آراءه، أو تلقوها عليه، وتثقفوا في أولى دراساتهم عليه، لا يمنع استقلال تفكيرهم، وحرية اجتهادهم، وإلا كان من يتلقى على شخص لا بد أن يكون مقلدًا لها، وتنتهي القضية لا محالة إلى أن تنزل بأبي حنيفة نفسه عن مرتبة المجتهدين المستقلين، فإنه ابتدأ دراساته بتلقي فقه إبراهيم النخعي على شيخه حماد بن أبي سليمان وكان كثير التخريج عليه، وكذلك قال من أراد أن يبخس أبا حنيفة حظه من الفقه والاجتهاد، ولكن أبا حنيفة فقيه مستقل، لأنه درس آراء إبراهيم، وخالفه أحيانًا، ووافقه أحيانًا، وما وافقه فيه وافقه على بينة واستدلال، لا على مجرد التقليد والاتباع، وكذلك كان أصحاب أبي حنيفة منه درسوا فقهه، وتلقوا عليه طريقة اجتهاده، فوافقوه في بعضها، وخالفوه في غيره، وما كانت الموافقة عن التقليد، بل عن اقتناع واستدلال، وتصديق للدليل، وما ذلك شأن المقلد.

وإذا كان الأصول التي بني عليه الاستنباط عند هؤلاء التلاميذ، وشيخهم متحدة في أكثرها، فليست متحدة في كلها، وحسبهم تلك المخالفة لتثبت لهم صفة الاستقلال، وإنهم إن اتحدوا في طريقة الاستنباط، فليس ذلك عن اتباع، بل عن اقتناع، وهذا هو الحد الفارق بين من يقلد ومن يجتهد، وهو القسطاس المستقيم.

وإن من يدرس حياة أولئك الأئمة يبعد عنهم صفة التقليد إبعادًا تامًّا، فهم لم يكتفوا بما درسوه على شيخهم بل درسوا من بعده، فأبو يوسف لزم أهل الحديث وأخذ عنهم أحاديث كثيرة، لعل أبا حنيفة لم يطلع على كثير منها، ثم هو قد اختبر القضاء، وعرف أحوال الناس، فصقل ما وافق فيه شيخه، بصقل قضائي، وخالف شيخه متسلحًا بما هداه إليه اختياره للحكم والقضاء بين الناس، ومن التجني على الحقائق أن تقول إن ذلك كله قد قاله أبو حنيفة، واختاره أبو يوسف.

ومحمد لم يلازم أبا حنيفة إلا مدة قليلة في صدر حياته العلمية، ثم اتصل بمالك وروى عنه الموطأ، وروايته له تعد من أصح الروايات إسنادًا، فإذا كان مقلدًا، فلأي الإمامين، لأبي حنيفة أم لمالك أم لهما معًا، إن الإنصاف والمنطق يوجبان أن نقول إنه لا محالة كان مجتهدًا اجتهادًا مطلقًا مستقلا، وكذلك كل الصحاب.

٢٦٠- **الطبقة الثانية**: من الطبقات السبع التي يعدها ابن عابدين، طبقة المجتهدين في المذهب، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة التي بني عليها الاستنباط في مذهب أبي حنيفة، على حسب القواعد التي قررها، وقد عد هذه الطبقة أمثال أبي يوسف، ومحمد، وزفر، وسائر أصحاب أبي حنيفة، وقد بينا ما في ذلك من خطأ، وإذا كان لا يوجد في هذه الطبقة إلا هم وأمثالهم، فليس لهذه الطبقة وجود في المذهب الحنفي لأن أبا يوسف ومحمدًا وأشباههم مجتهدون مستقلون كل الاستقلال، ولهم مثل ما لشيخهم من آراء، وإن كان له فضل السبق، والتعليم والتثقيف.

٢٦١- **الطبقة الثالثة**: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية لها عن صاحب المذهب، أو أحد من أصحابه، وهؤلاء يستنبطون أحكام غير المنصوص عليه على حسب الأصول المقررة في المذهب، وليس لهم أن يجتهدوا في مسائل قد نص عليها إلا في دائرة معينة، وهي التي يكون استنباط السابقين فيها على اعتبارات لا وجود لها في عرف المتأخرين، بحيث لو كان السابقون موجودين لأفتوا بمثل فتواهم.

وهؤلاء عملهم في الحقيقة يتكون من عنصرين:

أحدهما: استخلاص القواعد العامة التي كان يلتزمها الأئمة أبو حنيفة وأصحابه من الفروع المأثورة عنهم، فإن المأثور نثير من الفروع كما بينا في موضعه من بحثنا، وأولئك هم الذين جمعوها في ضوابط وقواعد واعتبروها الأصل الذي كان على أساسه الاستنباط، وكان مقياس الاستخراج السليم للأحكام الفقهية، وكان السنن القويم للاجتهاد.

ثانيهما: استنباط الأحكام التي ينص عليها بالبناء على تلك القواعد، حتى لا يحيدوا عن المذهب.

ومن هذه الطبقة الخصاف، والطحاوي، وأبو الحسن الكرخي، وشمس الأئمة الحلواني، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، وفخر الدين قاضيخان[1].

---

(١) أبو الحسن الكرخي توفي سنة ٣٤٠، وشمس الأئمة الحلواني توفي سنة ٤٥٦، وشمس الأئمة السرخسي وهو صاحب المبسوط توفي سنة٥٠٠، وفخر الإسلام البزدوي توفي سنة ٤٨٢، وقاضيخان توفي سنة ٥١٣.

وهذه الطبقة هي التي خدمت الفقه الحنفي، إذ هي التي وضعت الأسس لنموه، والتخريج فيه، والبناء على أقواله، وهي التي وضعت أسس الترجيح فيه، والمقايسة بين الآراء، وتصحيح بعضها وتضعيف الآخر، وهي التي ميزت الكيان الفقهي للمذهب الحنفي.

٢٦٢- **الطبقة الرابعة**: طبقة أصحاب التخريج، كما سماهم ابن عابدين تابعًا لمن أخذ عنه، ونسميهم طبقة المرجحين، وهؤلاء لا يستنبطون مسائل لا يعرف حكمها، ولكن يرجحون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التي ضبطتها لهم الطبقة السابقة، فلهم أن يقروا ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل أو للصلاحية للتطبيق بموافقته لأحوال العصر، ونحو ذلك، مما لا يعد استنباطًا مستقلا، أو تابعًا، بل ترجيحًا، وموازنة، ومن هؤلاء أبو بكر الرازي[1].

وإن الفرق بين هذه الطبقة وسابقتها دقيق لا يكاد يستبين، ومن عدهما طبقة واحدة لا يعدو الحقيقة، لأن الترجيح بين الآراء، على مقتضى الأصول، لا يقل وزنًا عن استنباط أحكام فروع لم تؤثر لها أحكام عن الأئمة، وليس الرازي الذي يذكرونه في هذه الطبقة بأقل من قاضيخان أو الكرخي، أو غيرهما من المعدودين في الطبقة السابقة، وكتابه أحكام القرآن ينبئ عن فضله وعلمه.

٢٦٣- **الطبقة الخامسة**: طبقة الفقهاء الذين يستطيعون الموازنات بين أقوال المذاهب، وقد قال ابن عابدين في هذه الطبقة: وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم: وهذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق للناس.

وإنا نرى أن التفرقة بين هذه الطبقة وسابقتها ليست واضحة، وإنه لكي تكون الأقسام متميزة غير متداخلة يجب حذف طبقة من هذه الطبقات الثلاث، هي الثالثة، والرابعة، والخامسة، واعتبارهما طبقتين اثنتين: إحداهما طبقة المخرجين الذين يستخرجون أحكامًا لمسائل لم تؤثر لها أحكام من أصحاب المذهب الأولين بالبناء على قواعد المذهب،

---

(١) أبو بكر الرازي هو الجصاص وقد توفي سنة ٣٦٠.

والثانية طبقة المرجحين الذين يرجحون بين الروايات المختلفة، والأقوال المختلفة، فيبينون أقوى الروايات، ويميزون أصح الأقوال وأوفقها للقياس، أو أرفقها بالناس.

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الطبقة الثانية التي يعتبرونها أصحاب أبي حنيفة وينزلون بهم عن مرتبة المجتهدين المستقلين إلى مرتبة التابعين لشيخهم لا وجود لها، وعلى ذلك تكون الطبقات التي عدوها خمسًا، هي ثلاث فقط، الأولى طبقة أبي حنيفة وأصحابه، والثانية طبقة المخرجين، والثالثة طبقة المرجحين.

٢٦٤- **الطبقة السادسة**: على حسب العدد الذي يذكره ابن عابدين وغيره هي طبقة المقلدين الذين لا يرجحون بين الأقوال والروايات، ولكنهم على علم بما رجحه السابقون، واختاروه، وبينوا أنه الأقوى، ويقول عنهم ابن عابدين: «إنهم القادرون على التمييز بين الأقوى والقوي، والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب، والرواية النادرة، كأصحاب المتون المعتبرة، كصاحب الكنز وصاحب المختار، وصاحب المجمع، وشأنهم ألا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة، والروايات الضعيفة، فعمل هذه الطبقة ليس الترجيح، ولكن معرفة ما رجح، وترتيب درجات الترجيح، وقد يؤدي ذلك إلى الحكم بين المرجحين، فقد يرجح بعضهم رأيًا، ويرجح الآخر غيره، فيختار هو من أقوال المرجحين أقواها ترجيحًا، وأكثرها اعتمادًا في الترجيح على أصول المذهب، أو ما يكون أكثر عددًا، وأعز ناصرًا».

ولقد قال الخير الرملي في فتاويه: «ولا شك أن معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه، ومراتبه قوة وضعفًا هو نهاية آمال المشمرين في تحصيل العلم، فالمفروض على المفتي والقاضي التثبت في الجواب، وعدم المجازفة فيه، خوفًا من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال أو ضده»[1].

فمعرفة ما رجحه العلماء والموازنة بين ترجيح المرجحين من حيث قوة الدليل، أو كثرة العدد أمر سهل.

٢٦٥- **الطبقة الأخيرة**: هي من دون السابقين: وهم المقلدون الذين لا يقدرون على أمر مما سبق، فليس عندهم القدرة على التخريج، ولا قدرة على الترجيح، ولا قدرة على الاختيار

(١) الفتاوى الخيرية جـ٢ ص١٣١.

من المرجحين، وقد وصفهم ابن عابدين، فقال: «لا يفرقون بين الغث والسمين، ولا يميزون الشمال من اليمين، بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل، فالويل لمن قلدهم كل الويل».

ولست أدري إذا كان هؤلاء على ذلك الوصف، كيف يعدون من الفقهاء، إنهم نقلة إن أردنا أن نرفق بهم في الاسم.

٢٦٦- هؤلاء هم طبقات الفقهاء كما يذكرهم كتّاب الحنفية، ويظهر أن ترتيبهم الوجودي يتفق مع الترتيب الذي ذكرناه، فالطبقة الأولى، وهم المجتهدون المطلقون، هم أبو حنيفة وأصحابه، ثم الذين يلونهم هم المخرجون الذين أفتوا فيما لم يؤثر عنهم بمقتضى قواعدهم وأصولهم، وبالقياس على فروعهم، ثم الذين يلونهم هم المرجحون بين الأقوال المختلفة، ثم جاء من بعدهم من لهم قدرة على معرفة ما رجحه سابقوهم وليس لهم الحق في أن يرجحوا هم ما لم يؤثر ترجيحه عمن سبقهم، لأن الطبقات الثلاث الأولى من المجتهدين، سواء كان اجتهادهم مطلقًا، أم اجتهادهم في المذهب، فلما غلق باب الاجتهاد، وارتضى فقهاء المذهب الحنفي ذلك التغليق، كما ارتضاه غيرهم من فقهاء المذاهب الأربعة لم يعد لأحد حق الترجيح، بل ليس للمفتي أو القاضي إلا تعرف الراجح والبحث عنه، وسنبين ذلك عند الكلام في اختلاف الأقوال في المذهب.

٢- كثرة الأقوال في المذهب الحنفي

٢٦٧- كثرت الأقوال في المذهب الحنفي، واختلفت، وتباينت الأحكام فيه بتباين الأقوال المختلفة، فروايات مختلفة عن أبي حنيفة وأصحابه، فيروى الحكم لهم في المسألة أحيانًا برواية، وبرواية أخرى يروى ما يخالفه، واختلف أئمة المذهب، فأبو حنيفة قد يخالفه صاحباه، وقد يخالف زفر الثلاثة، وقد يختلف الصاحبان فيما بينهما، بل قد يكون لأبي حنيفة رأيان في المسألة الواحدة يثبت رجوعه عن أحدهما، وربما لا يثبت الرجوع، ولا يعرف المتقدم منهما من المتأخر، ومثل ذلك ثبت عن كل واحد من الصحاب، وأن الذين اجتهدوا في المذهب من بعد قد اختلفوا هم فيما خرجوه من مسائل لم يؤثر حكمها عن أئمة المذهب، بل إنهم ربما خالفوا أئمة المذهب نفسه في المسائل التي كان الاستنباط فيها متأثرًا بالعرف بحيث لو كان أئمة المذهب في عصرهم، لقالوا مثل مقالهم، ولخرّجوا مثل تخريجهم.

وإن أسباب كثرة الأقوال في المذهب الحنفي يمكن ضبطها في أربعة أمور:

أولها: اختلاف الرواية، وثانيها: تعدد أقوال الإمام في المسألة، وثالثها: اختلاف الأئمة في المسألة الواحدة، ورابعها: اختلاف المرجحين، ومخالفة بعضهم أحيانًا للأئمة.

ولنفصل بكلام موجز بعض التفصيل كل عنصر من هذه العناصر:

٢٦٨- **اختلاف الرواية**: قلنا في صدر كلامنا في فقه أبي حنيفة إنه لم يدونه بنفسه وإن كنا رجحنا أن تلاميذه كانوا يدونون أقواله، وكان يراجع ما دونه أبو يوسف، أو غيره أحيانًا، وإذا كان لم يدون أقواله في كتاب يسطره، ويؤثر عنه، فقد اكتفى في العلم بها بنقل أصحابه هذه الأقوال، فنقل الإمام محمد جلها في كتابه، ولكن كتبه لم تكن في مرتبة واحدة، ومهما تكن قيمة نقل الإمام محمد من الصحة، وصدق الذين رووا كتبه، فإن النقل ما دام أساسه الرواية، وتعدد الرواة، يكون اختلاف الروايات، وتضاربها أحيانًا، نتيجة محتومة، وكذلك كان، فقد اختلفت الروايات عن أبي حنيفة وأصحابه وتضاربت أحيانًا، وقد كان ترجيح بعض هذه الروايات على بعض موضع اجتهاد المرجحين من العلماء، وهم الطبقة الثالثة من طبقات الرجال في المذهب الحنفي، كما بينا.

ولقد نقل ابن أمير الحاج في شرحه على التحرير أسباب اختلاف الرواية عن أبي حنيفة، فقال: «ذكر الإمام أبو بكر البليغي في الغرر أن الاختلاف في الرواية عن أبي حنيفة من وجوه، منها الغلط في السماع كأن يجيب بحرف النفي إذا سئل عن حادثة، ويقول لا يجوز، فيشتبه على الراوي فينقل ما سمع، ومنها أن يكون له قول قد رجع عنه، ويعلم بعض من يختلف إليه رجوعه، فيروي الثاني، والآخر لم يعلمه فيروي الأول. قلت: وهذا أقرب من الأول، ومنها أن يكون قال الثاني على وجه القياس، ثم قال ذلك على وجه الاستحسان فيسمع واحد أحد القولين، فينقل ما سمع، قلت: هذا لا بأس به أيضًا، غير أن تعيين أن يكون الثاني على وجه القياس غير ظاهر، بل الظاهر أن الذي يكون على وجه القياس هو الأول غالبا، لما تقرر أن القياس مقدم[1] على الاستحسان إلا في مسائل، فالقياس بمنزلة القول المرجوع عنه، والاستحسان بمنزلة القول المرجوع إليه، على أن الأولى أن يقال: قال

(١) المراد بكلمة مقدم أنه سابق في الزمن لا مقدم في الترجيح.

أحدهما على وجه القياس، والآخر على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد وجهًا، فينقله، ومنها أن يكون الجواب في المسألة من وجهين من جهة الحكم ومن جهة البراءة للاحتياط، فينقل كلٌ كما سمع»[1].

هذه هي الأسباب التي نقلها ابن أمير الحاج في اختلاف الرواية عن أبي حنيفة وقد نقلناها بنصها تقريبًا، ولنا على ما ساقه من قول ملاحظتان:

إحداهما: أنه يستبعد أن يكون سبب اختلاف الرواية الغلط، وهو في هذا الاستبعاد كأنه ينزه المذهب الحنفي عن أن يكون فيه نقل خطأ عن أبي حنيفة، وهذا غريب، لأنه إذا كان الخطأ في النقل قد فرض في رواية السنة، والمروي عنه هو الرسول المبلغ، فكيف لا يفرض في النقل عن فقيه، مهما تكن درجة إمامته، والحرص على النقل الصحيح عنه لا يمكن أن يكون في درجة الحرص على النقل الصحيح عن النبي ﷺ، ومع ذلك قد اختلفت أحيانا الرواية عن النبي ﷺ، وكان تمحيص الحق من بين الروايات المختلفة موضوع دراسات علماء الحديث.

الملاحظة الثانية: أن الأسباب التي رجحها هي في الواقع أسباب اختلاف الأقوال، وهو يرجحها، فيجعل اختلاف الرواية مقصورًا على اختلاف الأقوال فتروى، وأقوال قد عدل عنها وتروى في مقابلها أقوال تعتبر هي الأخيرة التي استقر الرأي عليها، لعله مما يزكي هذا أن اختلاف الرواية في النقل قد يكون من نقل واحد، فالإمام محمد قد يروي رواية في ظاهر الرواية، ويروي رواية في النوادر، وما كان ذلك إلا لأنه وجد القولين، فروى الروايتين.

والحق أن اختلاف الرواية كما يكون لاختلاف الأقوال قد يكون لخطأ الناقل ممن سمع، أو ممن تلقى عمن سمع، وهكذا.

وإذا كان اختلاف الرواية ناشئًا عن اختلاف الأقوال، فإن وقت القولين كان مختلفًا، لا محالة، ولم يعرف الراوي المتقدم من المتأخر، ولو عرف لكان قولا واحدًا، وعد الأول منسوخًا أو معدولا عنه.

---

(١) منقول بتصرف قليل من شرح التحرير الجزء الثالث ص٣٣٤.

ولقد درس العلماء المرجحون في المذهب روايات الكتب المختلفة فرجحوا بعضها على بعض، فرجحوا كتب ظاهر الرواية على كتب الإمام محمد الأخرى، وعلى كتب غيره، كالحسن بن زياد، ومنها كتب الأمالي لأبي يوسف[1].

وإذا وجدت روايات مختلفة في مسألة واحدة في ظاهر الرواية رجحوا بينها، فربما كان ذلك من قبيل اختلاف الأقوال الذي كان سببًا في اختلاف الرواية، فيرجح أحد القولين على الآخر بطرق الترجيح التي اتجه إليها المرجحون في المذهب.

٢٦٩- **اختلاف أقوال الإمام**: وقد كان أبو حنيفة: أحيانًا يكون له قولان في المسألة الواحدة، يعرف المتقدم منهما من المتأخر، فيعد الثاني ناسخًا للأول، أو يعد الأول متروكًا معدولا عنه، وربما لا يعلم المتأخر، فيروي القولان، من غير بيان متروك، أو مستقر، فيؤثر عنه قولان في المسألة، ويكون عمل المرجحين أو المخرجين أن يبينوا أصلح القولين، لأنه يعد رأيه الذي مات من غير رجوع عنه.

واختلاف القولين في زمنين مختلفين ليس دليلا على نقص في الفقيه، ولكنه دليل على إخلاصه في طلب الحقيقة، وبيان ما هو متصل بهذا الدين. فإنه قد يرى رأيًا قد بناه على قياس استقام له، ثم علم أن موضع القياس حديث صحيح، فيرجع عن قياسه إلى حكم الصحيح، وقد يكون مبنى حكمه الأول قياسًا، فلما رأى العمل، وأنه نافر من تعامل الناس، عدل عن القياس إلى الاستحسان الذي يتفق مع تعامل الناس، وقد يكون قوام الحكم قياسًا أساسه وصف معين، ثم يتبين له أنّ هناك وصفًا آخر أقوى تأثيرًا من الوصف الذي بنى عليه القياس الأول، فيكون أصلح لأن يكون علة، فيعدل عن القياس الأول إلى القياس الثاني، وهكذا يعرض له ما يوجب العدول عن رأيه لدليل أقوى، فيعدل، ولا رواية تبين آخر الرأيين، فيتجه المخرجون إلى ترجيح أقواهما دليلا عندهم، أو أصلحهما للعمل.

ولقد يفرض أنه يتردد المجتهد المخلص في طلب الحق في الحكم في المسألة الواحدة لتعارض الأدلة الموجبة، ولتصادم الأمارات الكاشفة له وجه الحق، فيجعل للمسألة

(١) قد بينا مراتب الكتب في المذهب الحنفي، فارجع إلى ذلك البيان عند الكلام في نقل الفقه الحنفي.

وجهين، ويترك فيها بذلك قولين، ليس بينهما تراخ زمني، فيؤثر عنه القولان، وقد يكون راويهما واحدًا، وقد يسمي بعض العلماء ذلك اختلاف رواية.

ولقد قال في ذلك ابن عابدين: وقد يقال من وجوه الاختلاف أيضًا تردد المجتهد في الحكم لتعارض الأدلة عنده بلا مرجح، أو لاختلاف رأيه في مدلول الدليل الواحد، فإن الدليل قد يكون محتملا لوجهين أو أكثر، فيبني على كل واحد جوابًا ثم قد يقترح أحدهما، فينسب إليه، وقد لا يترجح عنده، فيستوي رأيه فيهما، ولذا تراهم قد يحكون عنه في مسألة القولين على وجه يفيد تساويهما عنده فيقولون: وفي المسألة عنه روايتان أو قولان، وعن الإمام القرافي أنه لا يحل الحكم والإفتاء بغير الراجح، إلا إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد، وعجز عن الترجيح فإن له الحكم بأيهما شاء، لتساويهما عنده، وعلى هذا تصح نسبة كل من القولين إليه، لا كما يقول بعض الأصوليين من أنه لا ينسب إليه شيء منهما، وما يقوله بعضهم من اعتقاد نسبة أحدهما إليه[1]، لأن رجوعه عن الآخر غير معين، إذ الفرض تساويهما في رأيه وعدم ترجح أحدهما على الآخر، ورجوعه عنه - ينسب إليه الراجح عنده ويذكر الثاني رواية عنه، أما لو أعرض عن الآخر بالكلية لم يبق قولا له، بل يكون قوله هو الراجح[2].

وهكذا يستبين مما قلناه إن الإمام أبا حنيفة كغيره من المجتهدين المخلصين كان يؤثر عنه قولان في المسألة الواحدة، وقد يثبت أن أحدهما قد رجع عنه، وربما لا يثبت، بل يثبت تساويهما، لتردده في الحكم بين هذين الرأيين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، فيؤثر عنه القولان.

ومثل ذلك قد يكون لكل واحد من أصحابه، كأبي يوسف ومحمد وزفر، فإن كل واحد منهم إمام مجتهد مستقل في اجتهاده، وإن غلبت عليه طريقة أبي حنيفة في الاجتهاد، فقد اختارها باقتناع، لا على سبيل الاتباع.

---

(١) أي لا يصح قول بعضهم من أن أحدهما ينسب إليه دون الآخر، وما يجيء بعد ذلك لبطلان ذلك الإعفاء.

(٢) شرح رسالة رسم المفتي ص٢٢.

٢٧٠- **اختلاف أصحاب أبي حنيفة:** قد اختلف أصحاب أبي حنيفة مع شيخهم في أحكام كثيرة من المسائل الجزئية، بل قد استنبط الذين تكلموا في الأصول التي انبنى عليها الفقه أنهم خالفوه في بعض قليل من القواعد التي كانت أصولا للاستنباط، وأقوالهم -مختلفين ومتفقين- تعتبر كأقوال شيخهم من المذهب الحنفي، وذلك لأن المذهب الحنفي هو مجموعة آراء المدرسة الفقهية التي كان يرأسها ذلك الإمام، ولأن الأصول التي بنيت عليها الأحكام في اتفاقها واختلافها متحدة في جملتها، لا في تفصيلها، وإن تخالفوا في بعض الأصول ففي قليل نادر، لا يمنع اتحاد المنهج، ووحدة الطريقة في الاستنباط، ولذلك رويت أقوالهم كلها مخلوطة ممزوجة غير منفصلة، وقد أشرنا إلى ذلك في مطلع كلامنا في هذا الباب.

وقد يحاول كتّاب أن يجعلوا أقوال أصحاب أبي حنيفة أقوالا له، فقد زعموا أن أولئك الصحاب رضوان الله عليهم تابعون لأبي حنيفة، وأقوالهم هي اختيار من أقوال لأبي حنيفة، وقد رددنا هذا فيما أسلفنا من قول.

وقال ابن عابدين إن أقوالهم هي أقوال له من حيث إنه أمرهم بأن يأخذوا من أقواله ما يتجه إليه الدليل، ومن حيث إنه أثر عنه أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي، وهذه مقالة ابن عابدين: «إن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولا له، لابتنائه على قواعده التي أسسها لهم.. ونظير هذا ما نقله العلامة البيري في أول شرحه على الأشباه على شرح الهداية لابن الشحنة الكبير، ونصه: «إذا صح الحديث وكان على المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه» فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال: «إذا صح الحديث فهو مذهبي».. فإذا نظر أهل المذهب في الدليل، وعملوا به صحت نسبته إلى المذهب لكونه صادرًا بإذن صاحب المذهب، إذ لا شك أنه لو علم بضعف دليله، لرجع عنه، واتبع الدليل الأقوى»[1].

وفي هذا الكلام نرى محاولة ابن عابدين، ومن نقل عنهم أن يرجعوا كل اجتهاد لأصحابه إليه، على أنه قول له، ليثبت معنى التبعية له، وأن أقوالهم لا تستقيم في المذهب الحنفي إلا بذلك الاعتبار في نظر هؤلاء.

---

(١) شرح رسالة رسم المفتي ص٢٤.

وأرى أن التبعية التي يفرضونها في أولئك الأصحاب، ليست تبعية المقلد للمجتهد أو المجتهد المقيد للمجتهد المطلق، بل مشاركة التلميذ للأستاذ في مناهجه مختارًا مجتهدًا مقتنعًا، لا مقلدًا متبعًا، وإن تلك الصلة التي يضعف فيها معنى التبعية هي التي جعلت مذهب الشيخ وتلاميذه مذهبًا واحدًا أطلق عليه اسم الشيخ، ونسب إليه، سواء أخالفوه أم وافقوه.

ومهما يكن من نوع الصلة بين أبي حنيفة وأصحابه، فإن أقوالهم معتبرة من المذهب وبإضافتها إلى أقواله والروايات عنه تكثر الأقوال، وكثرة الأقوال من شأنها أن تجعل المذهب مرنا، متسع الأفق.

٢٧١- **أقوال المخرِّجين:** لم يجتهد أبو حنيفة وأصحابه في كل المسائل بل اجتهدوا في استنباط حكم ما وقع في عصرهم من أحداث، وما فرضوه من صور؛ لكي يطبقوا أقيستهم على كل ما يتصور وقوعه من جنس ما تنطبق عليه علة القياس، مهما يكن مقدار ما وقع في عصرهم من حوادث استنبطوا أحكامها، وما قدروه من أمور استخرجوا حلولها، فلا بد أن يكون في كل عصر أمور لم يكن لهم أحكام فيها، وإن الناس يجدّ لهم من الأقضية بمقدار ما يحدث لهم من أحداث، ولذلك كان لا بد من وجود المخرجين في المذهب الذين يبنون على قواعده أحكام حوادث لم تقع في عصر أئمة المذهب، فلم يؤثر عنهم أحكام فيها.

قد كانت هذه الطبقة من الفقهاء بعد عصر أصحاب أبي حنيفة من تلاميذ أولئك الأصحاب، ومن جاء بعدهم، فقد اجتهد هؤلاء في تعرف أحكام الوقائع التي حدثت في عصورهم المختلفة، وبنوا ما استنبطوا على القواعد التي استخلصوها من مجموع الفروع المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه فكان عمل المخرجين الأولين، كما بينا آنفًا على عنصرين:

أحدهما: استخراج المناهج العامة التي تعد أصولا للاستنباط في فقه أبي حنيفة وأصحابه.

وثانيهما: تخريج أحكام المسائل التي لم ينص عليها على ذلك.

وجاءت طبقات المخرجين بعد استخلاص القواعد، فكان عملهم فقط استخراج الأحكام للوقائع التي لم تكن قد حدثت في عصر من عصور السابقين، ولقد سمى العلماء ما يستخرجه أولئك المخرجون من أحكام جزئية - الواقعات والفتاوى.

وإن هؤلاء المخرجين ما كانوا يقتصرون على استخراج أحكام الوقائع التي ليس لها أحكام عند السابقين، بل كانوا يخالفون السابقين في بعض أمور تدفع الضرورة فيها إلى المخالفة، أو يدفع العرف إليها، وهي المسائل التي بنيت أحكامها عند السابقين على العرف، أو كان القياس أو الاستحسان فيها متأثرين بالعرف، ووجد عرف آخر بحيث لو كان الفقهاء الأقدمون أحياء لبنوا الحكم على ما يوجب العرف الأخير، ففي هذه الحال يفتي أولئك المخرجون بغير ما قال المتقدمون.

هذا عمل هؤلاء المخرجين، ومن الطبيعي أن يختلفوا في تخريجهم، وأقيستهم، كما اختلف أئمة المذهب في استنباطهم الأول، فكان ذلك نموًا عظيمًا، وإذا كان الأمر كذلك، فقد اتسع المذهب، ونما، وكان باب الترجيح والتخريج متسع الآفاق وذلك ما سنبينه فيما يلي:

التخريج والترجيح

٢٧٢- يقصد من التخريج استنباط أحكام الواقعات التي لم يعرف لأئمة المذهب آراء فيها، وذلك بالبناء على الأصول العامة التي بني عليها الاستنباط في المذهب، ويقصد بالترجيح بيان الراجح من الأقوال المختلفة لأئمة المذهب، أو الروايات المختلفة عنهم.

والأول عمل طبقة المخرجين من المذهب، وهم من المجتهدين المقيدين، والثاني عمل فقهاء المذهب المرجحين الذين أوتوا علمًا بطرق الترجيح، ومعرفة القوي والأقوى، من الآراء والروايات، ولم يكن لهم الحق في استنباط أحكام لم ينص عليها، أو مخالفة أحكام منصوص عليها، وإنما لهم فقط التمييز بين الراجح والمرجوح والقوي والضعيف، والصحيح من الرواية، والضعيف، وقد شرحنا هاتين الطبقتين في بيان الطبقات في ذلك المذهب.

٢٧٣- وإن التخريج كان ينبني على الأصول العامة المستنبطة وعلى إلحاق الأحكام التي يستخرجونها بفروع مشابهة لها، وعرف رأي السابقين فيها، وكثيرًا ما كانوا يخضعون الأحكام للعرف، ولذا تجد كثيرًا من الأحكام ناشئة عن العرف العام أو العرف الخاص، وربما تجد في أحكام البيوع أو الإجارات هذه العبارات: «على هذا جرى عرف ما وراء النهر، أو عرف الروم» أو نحو ذلك مما يدل على أن الاجتهاد في المسألة كان للعرف سلطان فيه، وربما كان هو المؤثر الوحيد فيه، وإن لم يكن هو المؤثر، فهو الموجه الذي رجح قياسا على قياس، ولم يقتصر عمل المخرجين على ذلك، بل تجاوزوا هذا الحد، وأفتوا في مسائل أفتى فيها السابقون، وخالفوهم، لأن ملابسات الزمان أوجبت ذلك التغيير، وذلك في المسائل التي لم يعتمد السابقون فيها على نص من كتاب أو سنة أو قياس واضح كالنص، فالمتقدمون من الفقهاء مثلا، أفتوا بأن المالك حر فيما يملك، فليس للقضاء أن يتدخل في تنظيم ما بين الجار والجار، إلا فيما يتصل بالشفعة، وتركوا ذلك التنظيم إلى الديانة، فلما فسد الناس وضعف الوازع الديني، وصار بعض الملاك يتصرف في ملكه تصرفًا يضر بجاره ضررًا فاحشًا جاء المتأخرون ورأوا هذه الحال، واعتقدوا أن أبا حنيفة الذي أطلق حرية المالك قضائيًا وترك تقييدها بالنسبة للجار، للدين ووازعه، ولو كان حيًا لأفتى بغير ما أفتى وقيد المالك لحق الجار، ولذا قالوا إن المالك يمنع من كل ما يضر بالجار ضررًا فاحشًا وإن القضاء يتدخل لتنظيم العلاقة بينهما.

وقد شرحنا في الكلام على أصل العرف، كيف كان سبيلا تذرع به المخرجون في المذهب أو المجتهدون فيه إلى مخالفة السابقين لما يقتضيه.

٢٧٤- هذه الآراء سواء أكانت استنباطًا لأحكام واقعات لم تؤثر عن الأئمة في المذهب أحكامها، أم كانت استنباط أحكام خالفوا بها الأئمة بناء على الأصول المعتبرة عندهم، وتغير العرف الذي كان هو المؤدي إليها - تعتبر آراء في المذهب، وجزءًا من الفقه، ولكن لا يصح أن يقال إنها قول أبي حنيفة، ولقد قال في هذا المقام ابن عابدين:

«والحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعتبرون، وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة

أو نحو ذلك، لا يخرج عن مذهبه أيضًا، لأن ما رجحوه لترجح دليله عندهم مأذون فيه من جهة الإمام، وكذا ما بنوه على تغير الزمان والضرورة، باعتبار أنه لو كان حيا لقال بها قالوه، لأن ما قالوه إنها هو مبني على قواعده أيضًا فهو مقتضى مذهبه، لكن لا ينبغي أن يقال قال أبو حنيفة كذا، إلا فيها روي عنه صريحًا، وإنها يقال فيه مقتضى مذهب أبي حنيفة كذا، ومثله تخريجات المشايخ بعض الأحكام من قواعده، أو بالقياس على قوله، ومنه قولهم: وعلى قياس قوله بكذا يكون كذا، فهذا كله لا يقال فيه قال أبو حنيفة، نعم يصح أن يسمى مذهبه بمعنى أنه قول أهل مذهبه أو مقتضى مذهبه»[1].

٢٧٥- هذا هو التخريج في مذهب أبي حنيفة، وقد كان بابًا لنموه، وإن مرونة أصوله، وخصوصًا أصل العرف، جعلت ذلك المذهب يتسع رحابه لكل ما يجد من أحداث، ويتفق مع ملابسات الناس، ومقتضيات الزمان، وقد سد حاجتهم بذلك الأفق الفقهي الذي اتسعت به عقول العلماء السابقين، وبتلك الحرية في التفكير وعلاج الأدواء الاجتماعية التي اتصل بها المخرجون.

وإنا لنعتقد أنه لو كان باب التخريج في ذلك المذهب مطلقًا ذلك الإطلاق، والمخرجون يرتفعون إلى تلك الآفاق الفقهية التي ارتفع إليها السابقون، لأمكن علاج مشاكل الزمان، واستنباط أحكام تتفق مع مقتضياته وملابساته، مع عدم الخروج عن قواعده وأصوله، ومع عدم الخروج على نص في الكتاب والسنة الثابتة، وتعد الآراء التي تكون وليدة ذلك - من المذهب الحنفي، ولكن جمد الناس فحسبوه جمود الفقه الإسلامي، وما هو كذلك.

٢٧٦- والترجيح في المذهب الحنفي، كان عملا شاقًّا قام به فقهاء، وإن قيدوا أنفسهم بنطاقه لا يعدونه - يدل ترجيحهم على عقل فقهي منظم يعرف قوي الأدلة وضعيفها، وكان يستطيع أن يستنبط ويخرج ولكنهم أقاموا بينهم وبين ذلك حواجز مانعة.

إن الترجيح يتناول في عمومه ترجيحًا بين الروايات المختلفة، وترجيحًا بين الأقوال المختلفة، ولكلٍ سبيل، فالترجيح بين الروايات يكون أولا بمرتبة الكتب التي اشتملت

(١) الكتاب المذكور.

عليها، فإذا كانت إحدى الروايتين في ظاهر الرواية كانت أولى وأحرى ولا تعتبر روايات غيرها، إلا إذا لم تكن ثمة معارضة فيها، بل لقد جاء في الفتاوى الخانية أن غير ظاهر الرواية لا يؤخذ به إلا إذا كان موافقًا للأصول، فقد جاء فيها «وإذا كانت المسألة في غير ظاهر الرواية إن كانت توافق أصول أصحابنا يعمل بها».

وكأن غير ظاهر الرواية لا يقبل إلا إذا كان له شاهد من ظاهر الرواية وذلك بشهادة الأصول له، والأصول معتمدة في تخريجها على ظاهر الرواية، وإذا كانت مخالفة للأصول، فقد اعتراها الضعف من ناحيتين، من ناحية سندها وروايتها، ومن ناحية شذوذها، بمخالفتها للأصول العامة للمذهب.

وإذا كانت الروايتان في قوة واحدة، كأن تكونا في ظاهر الرواية، أو في غيرها وكلتاهما لا تعارض الأصول، ولا يمكن اعتبارها شاذة، فإنه يتحرى عن أصحهما بقوة الرواة أو بملابسات تقترن بها، ونحو ذلك من أسباب التحري، فإن لم يكن مرجح، وعلم أن واحدة تتصل بحادثة أسبق زمنًا من الأخرى قيل إن الثانية أولى لأنها قول ثان رجع به عن الأول، فإن لم يصل التحري إلى شيء اعتبر قولان ورجح بينهما بقوة الدليل، وكان ذلك من الترجيح بين الأقوال المختلفة.

٢٧٧- هذا هو الترجيح الذي يقوم به المرجحون في الروايات المختلفة، أما الترجيح بين الأقوال، فهو إما بترجيح لشخص القائل، وإما بترجيح الدليل، ويدخل في القسم الثاني ما يكون الترجيح فيه لما تستدعيه الضرورة أو الحاجة، أو العرف، فإن الترجيح لذلك يعتبر ترجيحًا للدليل.

وإن الترجيح لمنزلة القائل قد قالوا فيه إنه إذا كان أبو حنيفة وصاحباه أبو يوسف ومحمد علي رأي واحد في مسألة كان رأيهم هو المعتبر إلا إذا وجدت ضرورة أو عرف اقتضى المخالفة بالبناء على أصولهم المعتبرة، وكان الرأي أساسه القياس الظني.

وإذا كان أبو حنيفة ومعه واحد منهما على رأي رجح على الرأي الثاني في الحدود التي بيناها، وإذا انفرد كل واحد من الثلاثة برأي رجح قوله، في الدائرة التي بيناها أيضًا،

والسبب في ذلك هو أنه إمام المذهب، فحيث لم يكن ثمة داع من ضرورة أو عرف، ولم يتجه المجتهدون الأولون في المذهب إلى بيان قوة الدليل في واحد وأنه أولى بالأخذ لدليله، بقي قول شيخ المذهب هو المعتبر.

وأما إذا كان أبو حنيفة في رأي، وصاحباه في رأي، فإذا كان المفتي مجتهدًا في المذهب ووجد ما اقتضى ترجيح قول أحد الفريقين أخذ به، وإن كان غير مجتهد فبعض العلماء قال يرجح قول الإمام مطلقًا، ومنهم عبد الله بن المبارك، وبعضهم قال: للمفتي أن يختار أيهما شاء، وقالوا: إن الأول أصح، وقد فصل هذا المقام قاضيخان تفصيلا حسنًا، فقال:

«إن كانت المسألة مختلفًا فيها بين أصحابنا فإن كان مع أبي حنيفة أحد صاحبيه يؤخذ بقولهما، أي بقول الإمام، ومن وافقه لوفور الشرائط، واستجماع أدلة الصواب فيها، وإن خالفاه صاحباه في ذلك، فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان، كالقضاء بظاهر العدالة، يؤخذ بقول صاحبيه لتغيير أحوال الناس، وفي المزارعة والمعاملة[1] ونحوهما يختار قولهما، لإجماع المتأخرين على ذلك، وفيما سوى ذلك يخير المفتي المجتهد، ويعمل بما أفضى إليه رأيه. ؤقال عبد الله بن المبارك يؤخذ بقول أبي حنيفة».

وأكثر العلماء على ترجيح قول أبي حنيفة إلا إذا اختار المجتهد في المذهب غيره، لأسباب موجبة لذلك، ولهذا قال ابن نجيم:

«لا يرجح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب، وهو إما ضعف دليل الإمام، وإما للضرورة والتعامل، كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة، وإما لأن خلافهما له بسبب اختلاف العصر والزمان، وأنه لو شاهد ما وقع في عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة.

(١) وترى قاضيخان يبين أن قول الصاحبين يؤخذ به فيما يكون أساس خلاف الرأي فيه اختلاف العصر، وكان يجب أن يختار من الرأيين ما يكون أوفق للعصر، سواء أكان رأي أبي حنيفة أم رأي صاحبيه ويظهر أنه بنى كلامه على أن العصر موافق لرأي الصاحبين، ويقول إن العلماء رجحوا أقوال الصاحبين في المزارعة والمعاملة ونحوهما، ويقيد كلامه أن المفتي المجتهد لا يتخير فيها، والحق أن المفتي المجتهد في المذهب يتخير دائمًا.

هذا كله إذا كان لأبي حنيفة في المسألة رأي مأثور، أما إذا لم يرو عنه رأي ولم يكن ثمة دليل مرجح لدى المجتهد في المذهب، فإنه يفتي بقول أبي يوسف، فإن لم يكن له رأي مأثور، يفتى بقول محمد، ثم بقول زفر، ثم بقول الحسن بن زياد».

وإذا لم يكن عن واحد من الأصحاب رواية في الموضوع فإنه يكون المعول عليه تخريج من جاء بعدهم من المخرجين المجتهدين في المذهب، فيما يرونه فيه من رأي يكون من المذهب، فإن اختلفت آراؤهم يؤخذ بقول الأكثرين من الكبار كالطحاوي، ومن في طبقته، وإن لم يكن ثمة رأي في هؤلاء المخرجين فقد قال الحاوي: «ينظر المفتي فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العهدة، ولا يتكلم فيه جزافًا، لمنصبه وحرمته، وليخش الله تعالى ويراقبه، فإنه أمر عظيم، لا يتجاسر عليه، إلا كل جاهل شقي».

وهذا النص يستفاد منه أن المفتي إذا ابتلي بمسألة ليس فيها نص عن الأئمة ولا تلاميذهم، ولا عن المخرجين لا يمتنع عن الفتوى، ولكن ينظر نظرة تأمل وتدبر، أي يجتهد، ويخرج على أصول المذهب، وفروعه.

وهذا يقتضي أن يكون في كل زمن مخرجون، لأن الحوادث لا تتناهى، ويجب أن يكون مع كل حادثة حكمها، ولا يتم إلا بأن يوجد المخرجون المجتهدون في المذاهب على الأقل في كل عصر، وهذا يخالف ما قالوا من تغليق باب الاجتهاد حتى في المذهب.

٢٧٨- قد بينا بهذا الكلام الترجيح بغير الدليل، أما الترجيح بالدليل، وهو المعتبر أولا فهو يكون من المجتهد في المذهب الذي له قدرة على التخريج، وذلك يكون في كل مقام يكون له التخير في أقوال المتقدمين، كتخير رأي أبي حنيفة، أو رأي صاحبيه أو يقتضي التعرف حكمًا يختار من بين هذه الأقوال.

والترجيح بقوة الدليل، يكون ببيان أقربها إلى القواعد المضبوطة المقررة الثابتة، وأقربها إلى روح العصر الذي كانت الفتوى فيه، إذا كان الحكم في الموضوع يختلف باختلاف الأزمان والعصور.. وهكذا.

وقد انتهى المخرجون في المذهب إلى آراء ثابتة راجحة في المذهب عند الاختلاف، وقرروها في الكتب ودونوها، وغلقت الأبواب على من جاء بعدهم أن يرجحوا من بين

الأقوال، بل أن يجتهدوا فيما لا نص فيه، وإن نمو المذهب كان يتقاضى ألا ينقطع باب التخريج والترجيح في أي عصر، كما فعل المخرجون السابقون.

٢٧٩- ويجدر بنا أن ننبه هنا إلى أمر أشرنا إليه في الماضي وهو أنه إذا أثر استحسان للإمام، فالقياس متروك لا يؤخذ به، لأنه معدول عنه كما نقلنا عن السرخسي، وكما هو المعقول في ذاته، بيد أن المذهب قد يكون فيه رأيان لإمامين من أئمة المذهب، أحدهما القياس، والآخر وجهه الاستحسان، فقد قرروا أن العمل يكون بالاستحسان، إذ القول المستحسن يكون فيها راجحًا، ولكن استثني مسائل، قالوا إن القياس يكون فيها راجحًا، عدها بعضهم إحدى عشرة مسألة، وذكر بعضهم أنها أكثر من ذلك، وفيما عدا ذلك[1] فالاستحسان مقدم.

٢٨٠- هذا هو الترجيح في المذهب الحنفي، وقد بينا من قبل التخريج، وفي الحق أنه من الضروري لنمو ذلك المذهب، ولكي يسير إلى آخر مداه من الرقي أن يفتح باب التخريج.

ولكنهم غلقوه، ولم يعد للمتأخرين إلا أن يتبعوا ما رجحه السابقون، وليس لهم أن يجتهدوا في غير المنصوص على حكمه، وقد دون المذهب ورتبت كتبه، فعلى كل حنفي الاتباع المطلق، والإخلاص لذلك المذهب الجليل يوجب على معتنقيه أن يسيروا في خطى السابقين فيه، فإنه لا يصلح آخره إلا بما صلح به أوله، وهو فتح باب التخريج فيه على مصراعيه، فيجتهد فيما لم ينص عليه، وينقح ما نص عليه، والله أعلم.

---

(١) قد ذكرها النسفي في حاشيته على المنار، ومنها إذا أقام اثنان بينة على أن العين رهن قد قبضه ولم يذكر تاريخًا فالقياس يوجب تهاتر البينتين، وهو رأي أبي حنيفة وبه يفتي، والاستحسان يقضي بأن العين رهن لهما، وليس عليه الفتوى، ومنها إذا غصب العقار، فإنه يكون مضمونًا، وهو القياس وبه أخذ أبو يوسف وقوله الراجح، وفي الاستحسان لا يكون مضمونًا، وبه أخذ محمد، ومنها: إذا قال رجل لامرأته إذا ولدت ولدا فأنت طالق، وقالت إنها ولدت ولدًا وكذبها الزوج، فالقياس أن يصدق ولا يقع عليها الطلاق. وفي الاستحسان العكس، وقد أخذ بالقياس، ومنها إذا شهد أربعة على رجل بالزنا، فقضى القاضي بجلده مائة جلدة ثم شهد شاهدان بأنه محصن، والجلد لم يكمل، ففي الاستحسان لا يرجم، وفي القياس يرجم، وبه قال الصاحبان، وهكذا، مما رجع في المذهب، وليرجع إلى باقيها.

انتشار المذهب الحنفي

٢٨١- نشأ المذهب الحنفي بالكوفة ثم تدارسه العلماء بعد وفاة شيخه ببغداد ثم شاع من بعد ذلك، وانتشر في أكثر البقاع الإسلامية، فكان في مصر والشام، وبلاد الروم والعراق، وما وراء النهر، ثم اجتاز الحدود فكان في الهند والصين، حيث لا منافس له، ولا مزاحم، ويكاد أن يكون هو المنفرد في تلك الأصقاع النائية إلى الآن، إذ المسلمون في الهند والصين يسيرون في عبادتهم، وفي تنظيم أمورهم على مقتضى الراجح من مذهب أبي حنيفة دون سواه.

٢٨٢- وقد ابتدأ مذهب أبي حنيفة ينال المنزلة الرسمية التي سمحت بالانتشار والاتساع، من وقت أن ولي الصاحب الأول لأبي حنيفة وهو أبو يوسف منصب القضاء للرشيد، ثم صار له السلطان الأكبر على القضاء في كل نواحي الدولة بعد سنة سبعين ومائة، إذ أصبح قاضي القضاة، لا يولى قاض من غير أمره، فلم يكن يولى قاض في البلاد الإسلامية من أقصى المشرق إلى شمال أفريقية، إلا من يشير به، ويرتضيه، وكان حتما لا يولي إلا أصحابه، الذين يرتضون طريقه في الاجتهاد والفتيا، وهي طريقة أبي حنيفة في الاستنباط في جملتها، فانتشرت بهذا عند العامة آراء فقهاء العراق في كل البقاع الإسلامية، ما عدا الأندلس، التي انتشر بها المذهب المالكي لمثل ذلك السبب، ولذلك قال ابن حزم: مذهبان انتشروا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان: الحنفي بالشرق، والمالكي بالأندلس.

ولقد كان لذلك المذهب الغلبة في كل بلد كان للعباسيين سلطان غالب فيها يضعف بضعف نفوذهم، ويقوى بقوته، وقد كان سلطانهم قويًا لا يزاحم في العراق، وما قاربه وما حوله، وبعبارة أدق كان سلطانهم في المشرق قويًا، وإذا ضعف نفوذهم الإداري قام مقامه نفوذهم الديني، فكان لهم في الحالين نفوذ يكفي لأن يستفيد منه ذلك المذهب، وكانوا يؤازرونه كل المؤازرة، وكان أهل بغداد يميلون كل الميل لمذهب أبي حنيفة ويؤازرون الخلفاء في نصرته، ولما أخذ المذهب الشافعي يفد إلى بغداد ويذيع فيها - لم يغلب المذهب الحنفي قط، بل كانت له الغلبة، ولقد حسن أبو حامد الأسفراييني مرة للقادر بالله العباسي، فولى البازري الشافعي القضاء فثارت بغداد، وصارت حزبين قامت بينهما الفتن؛ ولم تهدأ الحال، حتى اضطر الخليفة إلى جمع الأشراف والقضاة، وأخرج إليهم رسالة تتضمن «أن الأسفراييني أدخل على أمير المؤمنين مداخل أوهمه فيها النصح والشفقة والأمانة، وكانت على أصول الدخل والخيانة، فلما تبين له أمره ووضح عنده خبث اعتقاده فيما سأل فيه من

الفساد والفتنة، والعدول بأمير المؤمنين عما كان عليه أسلافه من إيثار الحنفية وتقليدهم، واستعمالهم - صرف البازري وأعاد الأمر إلى حقه، وأعاده إلى قديم رسمه، وحمل الحنفية على ما كانوا عليه من العناية والكرامة والحرية، والإعزاز».

وكان يشاطر الخلفاء الإعزاز للمذهب الحنفي الدول الشرقية التي استبدت بالحكم دونهم، كالسلاجقة وآل بويه، لأن ثقافتهم الإسلامية كانت على مقتضى ذلك المذهب.

٢٨٣- هذه إشارة إلى ما اكتسبه المذهب الحنفي من نفوذ في أول أمره بسبب اختيار الخلفاء للقضاة من أئمته والمجتهدين فيه، ولقد كان يكتسب مع ذلك النفوذ الرسمي من إلف الناس له، ومن نشاط العلماء فيه، والعمل على نشره، ومن المناظرات التي كانت تقوم بينهم وبين غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى في الوقت الذي كثرت فيه هذه المناظرات، وإن ذلك النشاط الذي كان يختلف قوة وضعفًا، باختلاف العلماء في البلاد هو الذي أبقى ذلك المذهب في بلاده بعد أن ضعفت نصرة الدولة، فلقد انتشر في بلاد بسبب نشاط علمائه فيها وضعف بسبب ضعف علمائه في بلاد أخرى، ولنذكر بعض البلاد مبتدئين من الغرب إلى الشرق، حيث بقي واستقر.

٢٨٤- ففي إفريقية أي طرابلس وتونس والجزائر لم يكن مذهب أبي حنيفة في أول أمره غالبًا، أو شائعًا، بل تغلب عليها مذاهب أهل السنة والآثار إلى أن تولى قضاءها أسد ابن الفرات بن سنان، وقد سمع أسد من أصحاب مالك وأصحاب أبي حنيفة، ولكن كان ميله إلى أهل العراق، فعمل على نشر مذهبهم، لما تولى قضاء إفريقية، حتى ظهر ظهورًا كثيرًا، وحتى لقد قال ابن فرحون: «إن المذهب الحنفي ظهر ظهورًا كثيرًا بإفريقية إلى سنة ٤٠٠، وانقطع بعدها، ودخل منه شيء إلى ما وراءها من المغرب قديمًا إلى الأندلس».

وقد قال المقدسي في أحسن التقاسيم: «إن أهل صقلية حنفيون» وذكر أنه سأل بعض أهل المغرب «كيف وقع مذهب أبي حنيفة رحمه الله إليكم، ولم يكن على سابلتكم؟ قالوا لما قدم وهب بن وهب[1] من عند مالك رحمه الله وقد حاز من الفقه والعلوم ما جاز

(١) قال المرحوم العلامة المحقق أحمد تيمور (باشا) في التعليق على خبر المقدسي هذا ما نصه: أن وهب ابن وهب لا يعلم أحد ذكره فيمن أخذ عن الإمام مالك، وإنما الآخذ عنه عبد الله بن وهب، وهو لم يرحل إلى المغرب، بل كان بمصر ومات بها، وأما أسد بن عبد الله فصوابه على ما يظهر أبو عبد الله ويكون المراد أبا عبد الله أسد بن الفرات وهذا التعليق القيم يستفاد منه أن ابن وهب هو عبد الله، والتقاء ابن الفرات به بمصر لا بالمغرب.

استنكف أسد بن عبد الله أن يدرس عليه لجلالته وكبر نفسه، فرحل إلى المدينة ليدرس على مالك، فوجده عليلا، فلما طال مقامه عنده، قال له: ارجع إلى ابن وهب فقد أودعته علمي، كفيتكم به الرحلة، فصعب ذلك على أسد وسأل هل يعرف لمالك نظير؟ قالوا: فتى بالكوفة يقال له محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، قالوا فرحل إليه، وأقبل عليه محمد إقبالا لم يقبله على أحد، ورأى فهمًا وحرصًا، فلما علم أنه قد استقل، وبلغ مراده فيه سيبه إلى المغرب، فلما دخلها اختلف إليه الفتيان، ورأوا فروعًا حيرتهم، ودقائق أعجبتهم، ومسائل ما طنت على أذن ابن وهب، وتخرج به خلق، وفشا مذهب أبي حنيفة رحمه الله بالمغرب، فقلت: فلم لم يفش بالأندلس؟ قالوا: لم يكن بالأندلس أقل منه هاهنا، ولكن تناظر الفريقان يومًا بين يدي السلطان، فقال لهم: «من أين كان أبو حنيفة؟ قالوا: من الكوفة، فقال: ومالك! قالوا من المدينة، قال: عالم دار الهجرة يكفينا، فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة، وقال: لا أحب أن يكون في عملي مذهبان».

هذا الخبر يدل على أن مذهب أبي حنيفة نشره أسد بن الفرات بالمغرب وأنه انتشر أيضا بالأندلس ولكنه لم يمكث بالأندلس طويلا وبعد سنة ٤٠٠ ضؤل أمره بالمغرب، حتى لم يعد له ذكر بها.

٢٨٥- وأما مصر فقد عرفت المذهب العراقي في عهد المهدي عندما تولى قضاءها إسماعيل بن اليسع الكوفي، وقد كان يرى إبطال الأحباس كما يرى أبو حنيفة ولم يكن ذلك سائغًا لدى فقهاء مصر، ولذا ذهب إليه الليث بن سعد فقيها وقال له: «جئت مخاصمًا لك فقال له في ماذا، قال في إبطالك أحباس المسلمين، وقد حبس رسول الله ﷺ وأبو بكر، وعمر وعثمان وعلي والزبير، فمن بعد كتب للمهدي كتابًا جاء فيه «إنك وليتنا رجلا يكيد سنّة رسول الله ﷺ بين أظهرنا مع أنا ما علمناه في الدينار والدرهم إلا خيرًا» فعزله المهدي.

ولقد كان المذهب الحنفي ممكن السلطان في مصر ما قوي سلطان العباسيين عليها ولكنه على أي حال لم يكن له في الشعب المكان الذي له في أمصار الشرق، بل كان أكثر الشعب إما على مذهب الشافعي الذي كان لمقامه في مصر أثر في تأثر الشعب به، وإما على مذهب مالك الذي كان له تلاميذ كثيرون من أمثال ابن وهب وابن الحكم وغيرهما.

وكذلك كان في مصر مع القاضي الحنفي قضاة من المذهب الشافعي والمالكي، فكان القضاء بين هذه المذاهب الثلاثة يتولاه الحنفية تارة والمالكية أخرى، والشافعية ثالثة.

واستمر الأمر كذلك إلى أن استولى الفاطميون على مصر، فجعلوا مذهب الشيعة الإسماعيلية هو المذهب الرسمي، فكان منهم القضاة ولكن ذلك لم يقض على المذاهب الأخرى، بل كان الناس في عبادتهم يسيرون على مقتضى مذاهبهم، والدولة تغضي عن ذلك في أكثر الأحيان حتى إنهم كانوا في أكثر أيام الدولة يبيحون إقامة التراويح في المساجد الجامعة، وغير الجامعة، ولم ينظروا إلى معتنقي مذهب نظرة معاداة وإن كانوا لا يسمحون للأخذ بالمذهب الحنفي بالظهور، ولم يصنعوا ذلك الصنيع مع الآخذين بالمذاهب الأخرى، بل إنهم في بعض عهودهم أقاموا قضاة من مذهب مالك والشافعي، فكان ثمة أربعة قضاة اثنان شيعيان أحدهما إسماعيلي والآخر إمامي، واثنان آخران أحدهما شافعي والآخر مالكي.

والسبب في معاداة الفاطميين للمذهب الحنفي وتخصيصه بالمقاومة من بين المذاهب الأربعة أنه كان مذهب الدولة العباسية، وأنه كان في مصر يستمد نفوذه من نفوذ تلك الدولة وهم كانوا يقاومون نفوذها، فكان من ذلك مقاومة ذلك المذهب، والغض من قيمته.

ولما قامت الدولة الأيوبية اتجهت إلى إعادة تفوذ المذهب الشافعي والمذهب المالكي إلى ما كان من قبل، فأنشأوا المدارس لهذين المذهبين، وذلك لأن صلاح الدين كان شافعيًا والشعب كان للمذهب المالكي فيه سلطان، ولكن لما آل الأمر في الشام إلى نور الدين الشهيد وكان حنفيا وله كتاب في مناقب أبي حنيفة نشر مذهبه بالشام، ومن الشام قدم إلى مصر، ولكنه في هذه المرة نزل في الشعب لا في الحكومة كما قدم أولا في عهد سلطان العباسيين.

ولما كثر المعتنقون للمذهب من الشعب ورغب صلاح الدين في توثيق العلاقة بينه وبين الدولة العباسية - أنشأ للحنفية مدرسة السيوفية بالقاهرة وأخذ المذهب بعد ذلك يقوى وينتشر بكثرة بين آحاد الشعب.

ولما أنشأ نجم الدين أيوب المدرسة الصالحية رتب دروسًا للمذاهب الأربعة وكثر ذلك النوع من المدارس في دولتي المماليك وجعل في عهد هاتين الدولتين قضاة أربعة من بينهم واحد حنفي، ولما استولى العثمانيون على مصر كان القضاء كله على مذهب أبي حنيفة فرغب كثيرون من طلبة العلم في معرفته واستفاد من ذلك نفوذًا كبيرًا وعاد كما بدأ يعاونه السلطان وتكثر الفتيا به والأحكام.

٢٨٦- وإذا انتقلنا إلى الشام وما حولها فإنا نجد المذهب الحنفي فيها أمكن.

وإذا كان الملوك الذين حكموا مصر والشام وحاولوا الغض من المذهب الحنفي في مصر حاولوا مثل هذه المحاولة في الشام، فإن المحاولة فيها لم تجد جدواها في مصر لأن المذهب كان منتشرًا بين آحاد الشعب، ولم يكن مقصورًا على الجهات الحكومية.

٢٨٧- أما بلاد المشرق والعراق وما وراءه أي خراسان وسجستان وما وراء النهر فكان المعتنقون للمذهب الحنفي كثيرين وكان الشافعيون ينازعونهم أحيانًا الغلبة وكانت المناظرات تعقد بينهم في المساجد وفي مجالس الأمراء والمحافل العامة، وأفاد الفقه وأدب البحث والمناظرة من تلك المجادلات فوائد جمة وإن كان الجدل قد نمى روح التعصب وأطلق الألسنة بالطعن من بعض من لا يحسن القول، وكان التعصب المذهبي هو السبيل للجمود الفقهي من بعد.

وكان المذهب الحنفي غالبًا على أهل أرمينية وأذربيجان وتبريز وأهل الري والأهواز. ثم كان في أول الأمر بإقليم فارس كثير من الحنفية ثم غلب عليها المذهب الشيعي الاثنا عشري.

والهند فيها المذهب الحنفي يكاد ينفرد بالسلطان، والمذهب الذي يجاوره فيها الشافعي ولا يتجاوز عددهم مليونًا أو نحوًا من هذا والباقون من الحنفية ومسلمو الصين ويتجاوز عددهم الأربعين مليونًا كذلك أكثرهم من الحنفية.

وهكذا ترى ذلك المذهب شرق وغرب وكثر الآخذون به والمالكون لطريقه، ولو أنه فتح باب التخريج لاستخرج العلماء من قواعده أحكامًا صالحة تتسع لكل البيئات، والله سبحانه تعالى أعلم.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة الطبعة الثانية	٥
مقدمة	٧
تمهيد	١١
حياة أبي حنيفة	١٧
علم أبي حنيفة ومصادره	٥٤
صفات أبي حنيفة	٥٧
شيوخه	٦٣
دراساته الخاصة وتجاربه	٧٤
عصر أبي حنيفة	٧٨
السنة والرأي	٩٠
فتوى الصحابي والتابعي وما عليه أهل المدينة	١٠١
الفِرق	١٠٤
مناظرات المعتزلة وعلم الكلام	١٤٥
القسم الثاني	١٥١
آراؤه وفقهه	١٥١
آراء أبي حنيفة وفقهه	١٥٣
آراؤه في السياسة	١٥٣
آراؤه في مسائل علم الكلام	١٥٨
الإيمان	١٦١
القدر وأعمال الإنسان	١٦٩
خلق القرآن	١٧١
آراء لأبي حنيفة في الفكر والأخلاق والاجتماع	١٧٤
فقه أبي حنيفة	١٧٨

نقل الفقه الحنفي	١٧٨
مسند أبي حنيفة	١٨١
تلاميذ أبي حنيفة نقلة فقهه	١٨٣
محمد بن الحسن	١٩٥
زفر بن هذيل	٢٠٦
رواة آخرون	٢٠٧
مراتب الكتب في الفقه الحنفي	٢١٠
مكان فقه أبي حنيفة مما سبقه من فقه	٢١٢
الفقه التقديري وأبو حنيفة	٢١٧
الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة فقهه	٢٢٠
الأدلة الفقهية عند أبي حنيفة	٢٢٣
١- الكتاب	٢٢٥
الخاص والعام في القرآن الكريم	٢٣٢
بيان القرآن الكريم	٢٤٩
٢- السنة	٢٥٣
حجية الحديث المرسل عند أبي حنيفة	٢٨١
٣- فتوى الصحابة	٢٨٥
٤- الإجماع	٢٩٠
٥- القياس	٣٠٤
٦- الاستحسان	٣٢٠
٧- العرف	٣٢٧
دراسة فروع فقهية تكشف عن تفكير أبي حنيفة	٣٣٥
المرابحة والتولية والإشراك والوضيعة	٣٥٧
صورة من فقه أبي حنيفة	٣٦٦
يطلق فيه إرادة الإنسان ولا يقيدها	٣٦٦

ولاية المرأة أمر زواجها	٣٦٧
لا يمنع عاقل بالغ من التصرف في ماله	٣٧٢
منع أبي حنيفة الحجر على المدين	٣٧٨
كل مالك حر فيما يملك	٣٨٢
الوقف لا يقيد الواقف ولا يلزم ورثته	٣٨٤
الحيل الشرعية	٣٨٨
المذهب الحنفي ونموه	٤٠٥
١- المجتهدون والمخرجون في المذهب	٤٠٩
٢- كثرة الأقوال في المذهب الحنفي	٤١٤
التخريج والترجيح	٤٢١
انتشار المذهب الحنفي	٤٢٨

مؤلفات الإمام الشيخ
محمد أبو زهرة

العالم الجليل الذى أثرى المكتبة الفقهية بموسوعاته والذى ستبقى ذكراه شعلة وهاجة فى العلم والفقه الإسلامى، تلك المؤلفات الخصبة التى وهبها الله سبحانه وتعالى إياه لتكون منارا يهتدى به العلماء من بعده فى دراسة الفقه الإسلامى.

* ابن تيمية: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* ابن حزم: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* ابن حنبل: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* أبو حنيفة: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* مالك: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* الشافعى: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* الإمام زيد: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* الإمام الصادق: حياته -عصره-آراؤه- فقهه.
* أحكام التركات والمواريث.
* الأحوال الشخصية.
* أصول الفقه.
* بحوث فى الربا.
* تاريخ الجدل.
* تاريخ المذاهب الإسلامية (جزءان × مجلد).
* التكافل الاجتماعى فى الإسلام.
* تنظيم الأسرة وتنظيم النسل.
* تنظيم الأسلام للمجتمع.
* الجريمة فى الفقه الإسلامى.
* خاتم النبيين ﷺ (٣ جزء× ٣ ج)
* الخطابة.
* قبسات من الفقه الإسلامي من الكتاب والسنة.
* دراسات إسلامية فى الأسرة والمجتمع.
* دراسات فقهية.
* دراسات فى الأديان.
* الدعوة إلى الإسلام.
* شرح قانون الوصية.
* العقوبة فى الفقه الإسلامى.
* العقيدة الإسلامية.
* العلاقات الدولية فى ظل الإسلام.
* المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام.
* محاضرات فى النصرانية.
* محاضرات فى الوقف.
* محاضرات فى عقد الزواج.
* المعجزة الكبرى «القرآن».
* مقارنات الأديان.
* الملكية ونظرية العقد.
* الميراث عند الجعفرية.
* نظرية الحرب فى الإسلام: رسالة عاجلة إلى الآخر.
* الوحدة الإسلامية.
* الولاية على النفس.
* مصادر من الفقه الإسلامي من الكتاب والسنة.
* فتاوى أبو زهرة.

* زهرة التفاسير حتى الآية ٧٤ من سورة النمل صدرت فى أجزاء منفردة - و١٠ مجلد